VISIT…

Ernst Bloch
Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance

suhrkamp
taschenbuch

suhrkamp taschenbuch 75

Ernst Bloch wurde am 8. Juli 1885 in Ludwigshafen geboren, studierte Philosophie und Physik und lebte zunächst als freier Schriftsteller in München, Bern und Berlin. 1933 emigrierte er in die Tschechoslowakei und 1938 in die Vereinigten Staaten. Von 1949 bis 1957 war er Ordinarius für Philosophie an der Universität Leipzig und seit 1961 ist er Gastprofessor für Philosophie an der Universität Tübingen. 1967 erhielt er den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Werke: *Geist der Utopie*, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, *Spuren*, *Erbschaft dieser Zeit*, *Subjekt–Objekt*, *Das Prinzip Hoffnung*, *Naturrecht und menschliche Würde*, *Verfremdungen*, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*.

Die *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* sind Ernst Blochs neueste Veröffentlichung. Bloch interpretiert die Renaissance nicht einfach als »Wiedergeburt« der Antike, sondern als Neugeburt eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft: der bürgerlichen. Diese Zeitenwende stellt er dar an Hand der bisher stiefmütterlich behandelten Philosophie der Renaissance, angefangen von den italienischen Naturphilosophen, über Giordano Bruno, Campanella, Paracelsus, Jakob Böhme und Francis Bacon, die Entstehung der mathematischen Naturwissenschaft mit Galilei, Kepler und Newton, bis zur Rechts- und Staatsphilosophie von Althusius, Machiavelli, Bodin, Grotius und Hobbes und, als später Ausklang, zu Giambattista Vico. So entsteht ein geistesgeschichtliches Gesamtbild dieser Epoche, wie es heute für die Renaissance im allgemeinen Bewußtsein noch fehlt, weil man von ihr vor allem die künstlerische Revolution wahrgenommen hat.

Eine Geistesgeschichte der Entstehung der modernen Welt und zugleich ein Zugang zur Denk- und Schreibweise von Ernst Bloch.

Ernst Bloch

Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance

Suhrkamp

Vorliegendes ist ein Teilstück aus den noch unveröffentlichten
»Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie«,
die 1952–56 an der Universität Leipzig gehalten wurden;
die Renaissancevorlesungen daraus wurden WS 1962/63 an der
Universität Tübingen wiederholt.

suhrkamp taschenbuch 75
Erste Auflage 1972
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1972
Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Alle Rechte vorbehalten, insbesondere
das des öffentlichen Vortrags, der Übertragung durch Rundfunk oder
Fernsehen und der Übersetzung, auch einzelner Teile
Druck: Ebner, Ulm · Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Für Margret und Werner Dausien

Einleitung

Zeitwende

Unser Stoff ist ein Morgen, wie die Weltgeschichte ihn noch selten gesehen hat, mit Frische, einer aufsteigenden Klasse, kurz: Renaissance. Das war nicht einfach Wiedergeburt in dem Sinn, daß ein Altes wieder erschienen wäre, etwa die Antike, wie das gewöhnlich gedeutet wird, sondern es war eine Neugeburt von etwas, was noch nie in des Menschen Sinn gekommen war, ein Durchbruch von Gestalten, wie sie noch nie auf der Erde gesehen worden waren. Die tauchten nun auf und vollbrachten ihr Werk, Zeit des Frühlings, Zeit der Wende: eine Gesellschaft wendet sich, und eine neue kommt herauf. Friedrich Engels nannte die Renaissance die größte progressive Umwälzung, die die Menschheit bis dahin erlebt hatte, und mit wieviel Recht hat er sie so genannt. Der Baumeister Alberti drückt das Gefühl seiner Zeit nüchtern vielsagend aus: »Für die Tätigkeit ist der Mensch geschaffen, und der Nutzen ist seine Bestimmung.« Und Hutten drückte erst recht ein Bewußtsein der Jugendlichkeit dieser Epoche in dem Ruf aus: »Die Studien blühen, die Geister platzen aufeinander, es ist eine Lust zu leben.«

Frühkapitalistische Blüte: Homo Faber, Drang, Bewußtsein ungemessener Weite

Und Tätigkeit ist nun das Signal. Es entsteht der arbeitende Mensch, der sich seiner Arbeit nicht mehr schämt. Die Adelssperre vor der Arbeit, als ob sie den Menschen schändete und entwürdigte, fällt; der homo faber, der in die Welt erzeugendeingreifende, entsteht, auch wenn dies erzeugende Eingreifen selber als ein neuer Zustand noch nicht grundhaft reflektiert

war. Die frühkapitalistische Wirtschaftsweise bricht entschieden durch, es ist ökonomisch die Epoche, worin das städtische Bürgertum im Bund mit dem absolut werdenden König den ritterlichen Feudalismus brach. Platz wurde geschaffen für das, was sich in Italien schon seit dem dreizehnten, spätestens seit dem vierzehnten Jahrhundert anbahnte in Handwerkeraufständen. Vor allen Dingen nahm das Handelskapital eine neue unternehmende Form an, die erste Bank wurde von den Medici in Florenz gegründet. Der manufakturelle Betrieb setzte sich gegen und neben dem Handwerksbetrieb durch, es beginnt Kalkulation, die nötig wird, weil nicht mehr ein geschlossener Stadtmarkt zu beschicken ist, sondern ein beginnend offener Weltmarkt. Die frühkapitalistische Warenwirtschaft bricht also durch, und Italien ist der Ort, wo die wirtschaftlichen Fesseln aus der Feudalzeit zuerst gesprengt wurden; darum ist Italien der Geburtsort der Renaissance. Derart entsteht nun zweierlei als Novum: Einmal das Bewußtsein des Individuums auf der Basis der individuellen kapitalistischen Wirtschaftsweise gegenüber der ständischen mit geschlossenem Markt. Zum anderen der Drang und das Bewußtsein ungemessener Weite gegenüber dem gebauten und geschlossenen Weltbild der feudal-theologischen Gesellschaft.

Zuerst zum Individuum, zum homo faber. Der persönliche Beiname taucht auch für den Urheber von Kunstwerken auf. Im einzelnen Menschen werden Kräfte geahnt und Kräfte entdeckt, die bisher nicht gesehen worden waren, Kräfte, die nicht geringer erscheinen, als jene, die die neue Technik im gleichen sozialen Auftrag zu entbinden hatte; die Renaissance ist das Zeitalter der Erfindung von neuen Produktionsmitteln, noch eines Leonardos Muse war reich mit dieser Technik beschäftigt. Aber der Erfindende, der Wagende ist selbst ein Novum unter Produktivkräften. Das spiegelt sich im Überbau, und lehrreicherweise gerade in einem scheinbar so ätherischen und entfernten wie dem der Musik. Der mittelalterliche A-capella-Chor verschwindet zwar nicht, tritt aber zurück, es

verschwindet der gleichsam ständische Kontrapunkt, worin die Stimmen übereinander klangen, wo horizontal gehört wurde, wo sich eine Stimme nach der anderen einflocht und alle den fest gegebenen cantus firmus sangen. Der cantus firmus war von den Stimmen kontrapunktisch umspielt, das gleiche Thema wurde in allen Ständen variiert. Nun aber rückt im stilo nuovo der neuzeitlichen Musik der cantus firmus nach oben und wird zur Melodie, zur melodieführenden Stimme, und die anderen Stimmen verarmen, werden zur Begleitung herabgesetzt, erlangen aber eine freie Beweglichkeit. Die sangbare Melodie, die bisher nur in Volksmusik und beim Troubadour vorkam, ist geboren und wird getragen von der prima donna oder dem primo uomo oder dem großen Virtuosen. Die Violine wird erfunden, die oben spielt, das markiert den Sieg des Individuums wie es ökonomisch im Unternehmer sichtbar wird. Es geht weiter hinauf im achtzehnten Jahrhundert bis zum titanischen, zum Beethovenschen Thema. Wir haben hier die Musik als einen Überbau, der sich fast ohne Zwischenglieder mit der Basis berührt. Auf dem Theater kommt das Individuum ebenfalls zum Zug, über die höfisch festen Typen, die sich lange gehalten haben, siegt das Charakterdrama. Der Gipfel ist Shakespeare, wo die interessante, unverwechselbare Person, das Multiversum von Menschen erscheint gegenüber der gleichmäßigen, geformten, geadelten, strengen Höfischkeit der Menschen der Oberschicht und den festen Typen des Bauern, des Bürgers in mittelalterlichen Darstellungen. Das zweite nach dem homo faber ist nun die Weite. Wir haben mit dem sozialen Auftrag des Profits dahinter das Zeitalter der Entdeckungen, das Zeitalter des Columbus, des Magalhães, seiner ersten Erdumsegelung und so fort. In engem Zusammenhang mit dem sozialen Auftrag wird der geozentrische Standpunkt verlassen und der heliozentrische eingenommen, es siegt Kopernikus. Die These, daß die Erde sich um die Sonne dreht, hatte bereits Archytas von Tarent in der Antike formuliert. Im vierzehnten Jahrhundert

gab es einen großen französischen Mathematiker, den einzigen des Mittelalters von Rang, Nikolaus von Oresme, der die heliozentrische These ebenfalls aufstellte und rechnerisch sehr gut durcharbeitete, wie Fachleute versichern, besser als Kopernikus; doch war noch kein Auftrag vorhanden, das zu akzeptieren. Nun ist er da, im Willen zur Weite, zur Expansion, und sofort wird etwas evident, was vorher als Paradox und Unsinn galt, was vor allem gehemmt war durch einen anderen sozialen Auftrag im Machtwort der Kirche, das sich auf eine biblische These berief, nach der Sonne und Mond Lichter sind, die um die Erde kreisen. Das heliozentrische System bricht durch, wenn auch mit vielen Hemmungen, die entgegengeworfen wurden, wie der Feuertod von Giordano Bruno und die äußerste Bedrohung von Galilei erweisen. Die Natur geht auf, sie war im Mittelalter teuflisch, ein Reich der niederen Dämonen, sie versank in der byzantinischen Malerei völlig. Dort gibt es die menschlichen Schicksale und dahinter einen Goldgrund, von dem schwer anzugeben ist, wo er sich befindet, ob er weit weg oder nah ist, ob die Figuren im Goldgrund selbst stehen. Die Außenwelt ist hier in dem Goldgrund, in dem Hereinscheinen vom Jenseits ins Diesseits oder Hinüberscheinen von Diesseits ins Jenseits untergegangen. Bei Cimabue in der italienischen Malerei wird das zum ersten Mal gelockert, am stärksten bei Giotto, aber noch bei Giotto ist die Landschaft nur dazu da, die Figuren der Handelnden zu begleiten, zu umrahmen. Noch haben wir einen geozentrischen Standpunkt in der Malerei, immerhin läßt bei Giotto der Mensch, so groß seine Würde ist, doch den Hintergrund frei, der nun mehr als Hintergrund ist und dann in der bald kommenden Landschaftsmalerei der Renaissance erobert wird. Die Perspektive wird entdeckt, was ganz dem weltweit werdenden Handelsverkehr und dem kopernikanischen Weltbild entspricht. Durch Fenster hindurch sieht man in eine unendliche Landschaft hinein, zum Beispiel in der Stadtaussicht des Jan van Eyck. Mehr und mehr wird die Welt, wird

die Natur erobert, der Reiz des Diesseits wird außerordentlich interessant, der des Jenseits schal, es findet also eine Umkehrung der Wertungen statt. Das Naturerlebnis, das Welterlebnis geht zunächst bis zum Panvitalismus, wie er bei Leonardo da Vinci erscheint, dem der Kosmos als einziger Makanthropos erscheint. Bis zum Pantheismus geht es bei Giordano Bruno, zum ersten Mal wieder deutlich nach manchen Vorspielen im späten Mittelalter. Mit Bruno tritt ein Minnesänger kosmischer Unendlichkeit in der Philosophie auf, bezeichnend für die fast durchgängige Durchbrechung der Endlichkeit wie die aktive Belebung des Transzendierenden, den Abbruch der Transzendenz durch die Renaissance.

Philosophie der Renaissance: Stiefmütterlich behandelter Anfang der bürgerlichen Philosophie

Trotzdem oder vielleicht eben deshalb wurde die Philosophie der Renaissance in der bisherigen, bürgerlichen Geschichtsschreibung der Philosophie zu gering geschätzt. Das Zeitalter des Doktor Faust wurde philosophiegeschichtlich immer nur im Vorübergehen angesehen. Diese Zeit figurierte bloß als eine kleine Einleitung zur Hauptsache, zu Descartes, mit dessen Satz »cogito ergo sum« angeblich die neuere Philosophie beginnt. Dem ist nicht im mindesten so: Vor Descartes gibt es eine Vorgeschichte, die mehr als Vorgeschichte ist. Noch eben der Faustmonolog wäre nicht ohne Renaissance, erklingt sie nach wie vor; und genau so das Prometheische bis hin zum Goetheschen Anruf seiner wurde erst von der Renaissance her betont zugerufen, die bei dem Humanisten Scaliger seinen rechten Begriff entdeckte, als »alter deus«, gerade den Himmel stürmend und das Feuer zu uns bringend, ein neuer Menschenbildner und nicht, wie fast immer in der Antike, ein Dieb. Faust sowohl wie Prometheus gehören zum Renaissancewesen zentral und müssen bei seinem Bild mitgehen. Item,

die sogenannte Vorgeschichte ist die Zeit der Telesio, Patrizzi, Pomponazzi bis zur Höhe *Giordano Bruno*, dann die Zeit *Campanellas*; sie ist, nach Deutschland gewendet, die Epoche für *Paracelsus* und *Jakob Böhme*, nach England gewendet, für *Francis Bacon*, in ihr entsteht die *mathematische Naturwissenschaft* aus der Philosophie, aus einem neuen Begriff von Pythagoras, es treten auf *Galilei*, *Kepler* und *Newton*; es entsteht das *bürgerliche Naturrecht*, die große Ideologie der bürgerlichen Befreiung, das Organon der Französischen Revolution in den Staatsvertragslehren von *Althus* und *Grotius*, aber auch der brauchbar-lehrreiche *Gegenzug* dazu bei *Machiavelli* und *Bodin*; schließlich bei *Hobbes* vereinigt sich die Staatsvertragslehre des Naturrechts mit kaltem realistischem Blick.

Die Anfänge

Das Land, worin dergleichen beginnt, ist nun mit ökonomischem Grund Italien. Es ist auch das Land, in dem die heidnische Antike, die von der mittelalterlichen Gesellschaft überwunden worden war, überall noch herumstand und nirgends ganz vergessen wurde, so daß eine Anknüpfung an die heidnische Welt, die Welt des Diesseits, am leichtesten möglich war, obwohl das Diesseits der Renaissance mit dem der Antike nicht ganz zu vergleichen ist, immerhin aber war es ein Diesseits. Um so leichter war die Anknüpfung möglich, da nach Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 die byzantinischen Gelehrten nach Italien flohen, Plethon, Bessarion und so weiter. Sie brachten die Kenntnis der griechischen Sprache an den Hof des Cosimo di Medici in Florenz, der eine Platonische Akademie wiedererrichtete, und zwar nicht weniger als neunhundert Jahre nach der Schließung der Platonischen Akademie durch Kaiser Justinian 529. Daß diese Akademie stark neuplatonisch war, werden wir sehen, immerhin im Zeichen Platons und an die Manen Platons gerichtet wurde sie gegründet. Auch in der Bildhauerei war die Antike nie ganz vergessen worden. Andrea Pisano hat antike Formen im dreizehnten Jahrhundert in seiner Plastik, und nie war die gotische Vertikale in Italien ganz durchgedrungen, fast überall war die antike Horizontale geblieben. Ausnahmen wie der Dom von Mailand sind sehr selten, dafür auch sehr stark gegen Norden zu gelegen. Die Erinnerungen waren da, nicht ohne dauernden Kampf: Noch im sechzehnten Jahrhundert wurde, wenn eine griechische Statue gefunden war, eine nackte Göttin oder ein nackter Gott, in sämtlichen Kirchen Roms ein Bußgottesdienst abgehalten, um den Grimm des Herrn zu beschwichtigen, weil wieder einer der verfluchten Heidengötzen an das Tageslicht gelangt war. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Italien des sechzehnten Jahrhunderts

jenes war, wohin die Pilger, nicht das Italien, wohin Goethe und Dürer gezogen sind, also das gegenantike Italien ist auch da, trotz der Renaissancepäpste. Aber es ist schon gebrochen, und die neue Welt geht im Kampf dagegen vor, bis Italien durch die Hispanisierung, durch die Wirkung der Gegenreformation auf einige Jahrhunderte fast aus antikischer Manier ausscheidet.

Marsilio Ficino (1433–1499) ist besonders wichtig, weil er zum ersten Mal Platon und vor allen Dingen Plotin, den großen neuplatonischen Philosophen, übersetzte. Man kannte beide, wenn überhaupt, bisher nur aus arabischen Übertragungen. Statt dessen entstand nun eine Übersetzung dieser zwei großen idealistischen Philosophen ins Lateinische und streckenweise schon ins Italienische. Ficino erneuerte damit zugleich neuplatonische Vorstellungen, vor allem die von dem Urlicht, aus dem die Welt entflossen ist, das die Welt aus sich entlassen hat und sie durchleuchtet, aber mit Umkehrung der Plotinschen Wertung, auf diese Weise wird das Diesseits kostbar. Es wird zwar noch von einem Jenseitigen durchleuchtet; aber so, wie eine Alabasterlampe leuchtet durch das unsichtbare Licht in ihr, dessen wir nicht bedürfen, nach dem wir nicht begierig sind, weil der Abglanz schöner ist als das Licht. So ist der Schein dieses Urlichts wichtiger als das Urlicht selber, der Schein ist das Schöne. Das Heilige, Erhabene, Geheimnisvolle, Fremde, Jenseitige erscheint als das Schöne in der diesseitigen Welt. Der Mensch vergewissert sich des Diesseits, er vergewissert sich des Lichts in ihm selbst, und er vergewissert sich der von wunderbaren Kräften durchwalteten Welt.

Dieses Motiv wird deutlicher bei dem zweiten Philosophen, der ebenfalls an der neuen Platonischen Akademie in Florenz lehrte, *Giovanni Pico della Mirandola* (1463–1494). Hier geht ebenso deutlicher als vorher der Blick auf den Menschen, dieser

tritt fest an eine selbstherrliche Stelle, der homo faber regt seine bisher gelähmten Glieder und fühlt sich. Der Mensch ist mitten in die Welt gestellt, damit er um so leichter um sich schaue, sagt Mirandola, und sehe, was in der Welt ist. Hier steht nicht die Sonne in der Mitte der Welt, sondern der Mensch, damit er die Welt als seinen eigenen Hintergrund habe, worin er sich heimatlich fühlen kann. Die Welt ist nicht um seinetwillen geschaffen, ist aber von seinem Fleisch und von seinem Blut, so daß keine Unbehaustheit mehr da ist, keine Fremde, keine Angst. Die Dämonen, vor denen sich die mittelalterlichen Menschen gefürchtet haben, rasen in den Abgrund, und mit ihnen das Kreuz, das gegen sie errichtet zu sein schien. Die Welt wird wieder heidnisch, und der Mensch hat wieder seine aufrechte griechische Würde statt des Zerknirschtseins, statt des Kniens, statt der gebogenen, gebrochenen Linie der gotischen Figuren. Der griechische Adorant, der freie, frei dastehende Jüngling, die Hände gegen das Licht, im ungebrochenen, aufrechten Gang erscheint wieder. Mirandola sagt in seiner Rede von der »Würde des Menschen«: »Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an, was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein, Mensch, hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir.« Daß allein der Mensch nicht fertig ist, daß er ein Dasein im Fluß hat, das ist seine Würde. Der Eros des Menschen steht zwischen den Tieren und Gott, der Mensch hat und hat nicht, in seinem Haben ist ein Nichthaben, weshalb er sich sehnen muß nach dem Haben, in seinem Nichthaben ist aber ein Haben, weshalb er sich sehnen kann nach Licht. Dieser Gedanke Platons ist hier aufgegriffen, aber polemisch gegen ihn, mit einem anderen Stolz, mit der Bildung einer anderen Welt als der Platonischen gedacht. Die Schöpfung gilt mehr als der Schöpfer, sie überleuchtet den Schöpfer im Begriff. Wiederum haben wir Schöpfung als Ausfließen von Urlicht, wobei eine Menge gnostischer und kab-

balistischer Bilder übernommen werden, denn die Renaissance ist ja eben auch das Zeitalter der Magie, die Naturbeherrschung sucht auf dem Weg der Zauberei, als einer Wunschform von Technik, die man nicht hat. Magische Kräfte, die wir beherrschen könnten, durchströmen das Weltall in Schönheit als Himmelskräfte, die auf- und niedersteigen wie im Faustmonolog. Und es gibt Eintrittsstellen für den Menschen, der hoch aufgerichtet so nahe der Schöpfung ist. Im Faustmonolog haben wir die Stimmung dieser Zeit völlig nachgeboren aus dem Neuauftreten der bürgerlich-revolutionären Gesinnung im achtzehnten Jahrhundert. Faust am Pult ist vollkommen Renaissance; Goethe gab dieser Gestalt ihre Renaissancedimension wieder. Die Himmelskräfte steigen auf und nieder, die Welt ist voller Werdekräfte von unten nach oben, von oben nach unten. Minnedienst wird vor der schönen Frau Welt geleistet, nicht mehr vor der Ritterfrau, vor der Edeldame, und der Mensch fühlt sich in diesem Dienst vor der Welt erst recht bestätigt in einem herrlichen frühen Gleichgewicht von Subjekt und Objekt.

Wir kommen zu einem dritten Denker, *Telesio* (1508–1588), er gründete die erste Gesellschaft für Naturforschung mit dem Verlangen, daß Ausgang der Forschung die sinnliche Erfahrung sein müsse. Das ist ganz und gar weltfromm griechisch und nicht platonisch, zurückgehend auf die Vorsokratiker, auf Empedokles, der auch wieder aus der Vergessenheit auftauchte. Telesio erklärte, die beiden bewegenden Urkräfte der Natur seien Wärme und Licht, und sie seien materielle Kräfte. Mit vermutlich bewußter Erinnerung, mit Kampferinnerung an Lukrez nannte er sein Hauptwerk »De natura rerum«. Telesio sucht die natürlichen Ursachen der Erscheinungen: In der Welt ist ein Kampf des Trocken-Warmen mit dem Feucht-Kalten, das Wärmegebiet ist zugleich das Gebiet eines Kampfes, eines Wechselspiels zweier tätiger Kräfte, einer ausdehnenden, sonnenhaften Kraft und

einer kalten, zusammenziehenden, erdhaften. Zwischen dem Erdhaften und dem Sonnenhaften in den Dingen besteht eine dauernde dialektische Wechselwirkung, und aus dem Sieg des Sonnenhaften über das Erdhafte entsteht das Licht. Das ist eine Hingabe an das Licht schon in dem Sinn, wie Goethe nachher von einem Geschlecht sprach, das aus dem Dunklen ins Helle strebt. Das Licht taucht als Wertbegriff wieder in dem Wort »Aufklärung« auf, die Wolken sollen verschwinden und der blau strahlende Himmel zum Vorschein kommen. Seit Jahrhunderten war eine so starke Verehrung des Lichts nicht dagewesen, wie sie in der Naturphilosophie Telesios erscheint.

Ich gehe über zu einem Vierten, zu *Patrizzi* (1529–1597). Sein Hauptwerk heißt »Nova de universis philosophia«, Neue Philosophie über das Universum, nomen est omen, der Titel ist schon der Hinweis. Wir haben hier nicht nur das belebte Universum, wir haben nicht nur das Zurücktreten des Schöpfers hinter die Schöpfung, wir haben nicht nur Urquelle, Urwärme und Urlicht wie bei den Philosophen vorher auch schon, sondern Patrizzi nennt sein oberstes Prinzip mit einem Namen, der seit Parmenides kaum mehr erklungen war, nämlich mit dem Namen Hen kai Pan. Damit wird pantheistisch nicht nur der universelle Zusammenhang der Welt pointiert, sondern auch, daß es gar nichts anderes gibt als das Ein und Alles. Dieses nannte Patritius mit lateinischer Übersetzung das Unomnia, Einalles, in einem einzigen Wort. Das Unomnia ist das einzige Urlicht, das den unendlichen Weltraum erfüllt. Es gibt nichts Totes, sagt Patritius, keine tote Materie, sondern alles ist von dem pantheistischen Lebenshauch, von dem weltgöttlichen Lebenshauch durchzogen. In diesem einheitlichen Zusammenhang, der durch keinerlei Transzendenz unterbrochen ist, haben Wunder keinen Platz, und es gibt keine andere Unendlichkeit als die des Hauchs. Wir sehen, wie langsam theologische Kategorien, die auf Gott bezogen

waren, nämlich das Unendliche, auf den Weltraum übertragen werden, nicht ohne die Schauer der Erhabenheit dahin mitzunehmen. Kopernikus hatte nur von unserem Planetensystem gesprochen, er hatte die Fixsternsphäre durchaus bestehen lassen.

Das ungefähr war das geistige Leben und Treiben außer dem Übersetzen an dem Hof des Cosimo und an der neuen Platonischen Akademie. Allerdings, die Platoniker in Florenz wurden schließlich zu Neuplatonikern, der Unterschied zwischen Platon und Plotin wurde verwischt oder gar nicht erst bekannt. Das Einstrahlen des Transzendenten, auch des Geistigen im Plotinschen Urlicht wurde Platon zugeschrieben, bei dem es gar nicht so vorkommt. Derart kam man von der Jenseiterei nicht leicht los, wie man doch wollte, man wurde durch den Neuplatonismus wieder in sie hineingezogen, die Neuplatoniker erwiesen sich als Sirenen, die dem Feind auslieferten oder mindestens dem Nichtfreund, dem, mit dem man nicht mehr gut Freund sein wollte. Das wurde anders, als man auf einen Philosophen zurückging, der an Ort und Stelle überhaupt nichts mit Kirchenvätern zu tun haben konnte, auf den echten großen Heiden Aristoteles. Der war zwar erst recht der Philosoph der Kirche, ganz anders, als Platon und Plotin je auf die Kirche gewirkt hatten, aber man entdeckte oder glaubte zu entdecken den echten Aristoteles und ließ diesen kämpfen gegen seine mittelalterlichen Verkleidungen, wie das Windelband ausdrückt. Das war ein ganz besonderer Schlag gegen die Kirche. Man kann es mutatis mutandis vergleichen mit dem Kampf gegen den Heiligen Synod im zaristischen Rußland, wie er gekämpft wurde von Haeckels »Welträtseln« aus und von Tolstoi und dem Urchristentum. Tolstoi traf mehr ins Zentrum. So traf der Kampf gegen die aristotelische Scholastik auch mehr ins Zentrum, wenn er von Aristoteles ausging, den man als Original hervorholte, als wenn er von den Neuplatonikern oder von Platon

ausging oder gar von reinen Erwägungen der mathematischen Naturwissenschaft.

Wir haben nun hier einen Philosophen, der den Aristoteles erneuerte, und zwar in einer bestimmten Interpretation, die man als die Wiedergeburt des Originals bezeichnete, in der Interpretation des Alexander von Aphrodisias: *Pomponazzi*, bekannter als Pomponatius, (1462–1525), ein Mann, der, abgesehen von Mirandola, mehr als die anderen ins gebildete Bewußtsein getreten ist wegen seines Kampfes gegen die Unsterblichkeit der Seele. Hauptanliegen seines Kampfes gegen die Kirche von Aristoteles und seinem Exegeten Alexander von Aphrodisias her war die Leugnung der individuellen Fortdauer, also auch der Schicksale der menschlichen Seele in Hölle, Fegefeuer oder Himmel. Das war ein ungeheurer antiideologischer, gegen die Ablaßgewalt der Kirche gerichteter Stoß, denn die Macht der Kirche bestand in ihrer angemaßten Schlüsselgewalt über Himmel und Hölle. Der Schlüssel ist ja im Wappen des Statthalters Christi enthalten. Die Gewalt der Kirche bestand wesentlich in der Beherrschung der unwahrscheinlichen transzendenten Furcht, die die Menschen bis ins achtzehnte Jahrhundert quälte und kohlschwarze Schatten auf ihr Leben warf. Man fürchtete nicht den ersten Tod, sondern den zweiten, die Hölle. Nach Aristoteles ist die Seele die Entelechie des Leibes, und mit dem Vergehen des Leibes ist diese Entelechie erledigt. Der allgemeine Menschengeist lebt bei Aristoteles allerdings fort, aber nicht individuell, sondern vielleicht als unser bester Teil. Doch individuelle Erinnerungen und individuelle Schicksale hören auf, wir zahlen nicht für unser individuelles Vergehen und werden nicht belohnt für unsere individuellen Verdienste wie vor einem irdischen Gericht.

Es war früher auch nicht ganz unbekannt, daß die individuelle Unsterblichkeit eine Fragwürdigkeit war. Die antike Skepsis, die antiken Materialisten verneinten sie. Wir haben darüber sehr wenig Material. Epikur zum Beispiel sagte: Du

brauchst keine Todesangst zu haben; wo du bist, ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, bist du nicht, ihr könnt euch nie begegnen. Wo aber die soziale Eintrittsstelle zu einer Befreiung wie bei Pomponazzi nicht vorhanden war, war die Reaktion darauf eine andere. Vielleicht kennen Sie, meine Damen und Herren, den Prediger Salomo, Ecclesiastes heißt das Buch, das Luther übersetzt hat mit dem Titel Der Prediger Salomo. Es hat mit dem König Salomo selbstverständlich überhaupt nichts zu tun, obwohl es ihm zugeschrieben wird, sondern es ist eine hellenistische späte Schrift, vielleicht aus dem dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Darin steht der berühmte Satz »Alles ist eitel«, beeinflußt von den griechischen Skeptikern, von den griechischen Materialisten. In Kapitel 3, Vers 19 bis 21 stehen bekannte Sätze: »Denn es gehet dem Menschen wie dem Vieh; wie dieses stirbt, so stirbt er auch, und haben alle einerlei Odem, und der Mensch hat nichts mehr denn das Vieh, denn alles ist eitel. Es fähret alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?« Das ist tiefer Pessimismus, sogar eine antike Form von Nihilismus ist darin. Die Reaktion des Menschen auf den Gedanken der Vergänglichkeit war nicht unbedingte Befreiung, wobei noch hinzukommt, daß es ohnehin in der alten jüdischen Religion kein Fortleben nach dem Tode gab. Da ging es in den Scheol, und der war fast dasselbe wie Bewußtlosigkeit. Der Glaube individueller Fortdauer taucht in der biblischen Welt erst sehr spät auf, bei dem Propheten Daniel, und dann ausschließlich mit dem Sinn der Gerechtigkeit: Die Bösewichter müssen übrigbleiben, damit sie ihre Strafe erfahren, und die Erwählten müssen übrigbleiben, damit sie den Triumph erleben. Es wurde dann etwas ganz anderes aus diesem Überleben zum Zweck der Gerechtigkeit, man machte daraus das Mittel für ein ungeheures Machtinstrument der Papstkirche. Aus der ersten sozusagen naturwissenschaftli-

chen Erkenntnis, daß wir dahinfahren wie das Vieh, konnte kein ungeheurer Jubel entstehen; er konnte erst dort entstehen, wo das Nichtfortleben nach dem Tod von der darin eingeschlossenen, klerikal so übermächtig gemachten Furcht vor der Hölle befreit hat.

Die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit ist der Inhalt einer Schrift des Pomponatius mit dem Titel »De immortalitate animae«, 1516. Schon der Titel war in dieser Zeit provozierend, da er von Pomponatius und aus Padua kam. Man wußte, was da zu erwarten war. Sowohl die individuelle als auch die sozusagen reduzierte Unsterblichkeit des aktiv allgemeinen Seelenteils, die bei Avicenna und Averroes im Anschluß an Aristoteles eine große Rolle spielt, wird geleugnet. Die Menschheit ist bei diesen der Baum, und am Baum der Menschheit drängt sich Blüte an Blüte, und wie die Blätter im Herbst in den Baum zurücktreten, so treten bei dem Tod die Menschen in den Stand der Menschheit wieder zurück. Also auch das lehnte Pomponazzi als einen Mythos ab, es findet vielmehr nicht so sehr ein Zurücktreten in die allgemeine Menschheit als in die allgemeine Materie statt; wie denn ja auch bei den linken Nachfolgern des Aristoteles, vor allem bei Avicenna, Averroes im bleibenden Baum der Menschheit das umfassend Ganze der bleibenden Materie durchaus impliziert war. Bei ihnen ist der Stoff nicht bloßes Wachs für den Abdruck der Formen, sondern die Form rückt in den Stoff ein, er wird ein Urgrund von allem, die Materie wird der Schoß aller Geburten. Sie selbst ist dator formarum, Geber der Formen, aus ihr werden ohne den transzendenten Anhang der Form sämtliche Erscheinungen der Welt herausgeboren, und sie kehren in sie zurück. Pomponazzi und seine Schule nannte man nach Alexander von Aphrodisias die Alexandristen. Nach Averroes wurde die Schule der Averroisten genannt, die in der Frage der Unsterblichkeit eine nicht so total entschiedene Auffassung vertrat. Die Averroisten nahmen wenigstens ein Fortleben in der allgemeinen Menschheit an. Padua, wo

sich die Kämpfe zwischen Averroisten und Alexandristen abspielten, wo Patritius und Pomponatius lehrten, war in der Renaissance eine Hochburg der Aufklärung. In Padua gab es die erste Anatomie, in dem herrlichen teatro anatomico, ganz aus diesseitigem Nußbaum im Stile der Frührenaissance, gab es den Seziertisch und über ihm eine Kanzel. Und während der Professor die Leiche sezierte, mußte ein Mönch oben auf der Kanzel stehen und Messen für die Seele des Sezierten lesen; anders war es nicht erlaubt. Unter solchen Schwierigkeiten brach sich Naturforschung Bahn. Pomponatius sah sich demgemäß auch veranlaßt, die Schutzschicht einer sogenannten doppelten Wahrheit im Interesse seiner Mortalitätslehre zu begründen. Er brachte auf, daß so wenig wie ein Haifisch und ein Löwe sich begegnen können, weil der eine im Ozean und der andere in der Wüste lebt, so wenig sich Philosophen und Theologen begegnen können. Beide haben völlig verschiedene Gegenstände, das Reich der Natur und das Reich der Gnade, das Reich des Diesseits und das Reich des Jenseits. Deshalb kann es sein, daß etwas in der Theologie wahr ist, was in der Philosophie falsch, und daß etwas in der Philosophie wahr ist, was in der Theologie falsch ist. Damit war ein Freibrief vor dem geistlichen Gericht gegeben, so daß jeder Philosoph, jeder Forscher jederzeit ohne Gewissensbiß widerrufen konnte, wenn er vor Mönchen stand. Sehr lange hat sich die Kirche durch diese Erklärung freilich nicht dumm machen lassen, denn sonst wären ja alle Angeklagten der Inquisition entschlüpft. Immerhin, es ist eine interessante Form des alten Tertullianschen Credo quia absurdum, credo quia ineptum, wonach das Theologische nicht nur unnatürlich ist, sondern widernatürlich, nicht nur den Verstand übersteigt, sondern wider den Verstand ist. Diese Lehre hat die Kirche ja nie akzeptiert, und sie wurde von Thomas von Aquin vollständig vernichtet. Die Mysterien sind nicht widervernünftig, sondern übervernünftig, Vernunft erreicht diesen tiefen Teil der göttlichen Vernunft nicht. Bei Pomponatius

nun wird diese Lehre aus der ersten Zeit der aufsteigenden Kirche verwendet gegen die absinkende Kirche, und sie hat in späteren Jahrhunderten noch manche Variationen erfahren.

So weit die Anfänge bis ein großer Ausbruch erfolgte. Bruno steht am Anfang der eigentlichen Philosophie der Renaissance, der große Minnesänger kosmischer Unendlichkeit, der die Immanenz so aufregend, so interessant, so geheimnisvoll, so niederwerfend und so aufnehmend zugleich zu machen versucht hat, wie in der mittelalterlichen Welt einzig das Jenseits war. Seine Lehre ist durch die der eben genannten italienischen Naturphilosophen vorbereitet, macht sie aber konsequent. Bruno gibt vor allen Dingen eines hinzu, was ihn über seine Lehre hinaus unvergeßlich macht: er war seiner Erkenntnis getreu bis in den Tod. Nach vielen christlichen Märtyrern ist er seit Sokrates der sichtbarste Blutzeuge wissenschaftlicher Wahrheit.

Bruno (1548–1600) wurde geboren in Nola. Trat jung in den Dominikanerorden ein, den Orden St. Thomae, und nicht nur das, sondern seit dem fünfzehnten Jahrhundert auch der der Hexenrichter, der Hauptorden der Inquisition. Da gab es, wie nicht überrascht, frühe Konflikte; Bruno floh aus dem Kloster, zog den Mönchshabit aus, und wie sehr zog er ihn aus, beginnt nun ein Wanderleben, das die Pfahlbürger unstet zu nennen pflegten. Es war aber ein Leben der Unzufriedenheit, ein Leben, dem der Zaubermantel Fausts nicht ganz gefehlt hat, und das ihn doch wieder unter Menschen brachte, die ihn selten verstanden. Er lehrte unter anderem in Genf, Löwen, Helmstedt, der erst im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts eingegangenen Universität, dann in Wittenberg, wo er sogar ziemlich lange einsaß und andere Thesen als die Lutherschen anschlug. In Paris, wo Bruno ebenfalls lehrte, hätte er eine ordentliche Professur an der Sorbonne bekommen können, wenn er sich zum Besuch der Messe verpflichtet hätte; er verpflichtete sich nicht. Dann ging er nach London, fand eine vorübergehende Gunst, diesmal nicht an Universitäten und im

Bürgertum, sondern am Hof der Elisabeth, die vom Papst exkommuniziert worden war. Die gebildeten Edelleute verstanden dort italienisch und sprachen es auch, die damalige Sprache der Bildung in Europa. Der Londoner Weltmann Bruno schrieb unter anderem das »Aschermittwochsmahl«, mit vielen Anspielungen auf englische Verhältnisse. Ein Halunke aber lockte ihn zurück nach Italien, unter dem Vorwand, ihm ein ergebener Freund zu sein, der ihn für seine Weisheit auf Händen trage. In Venedig, wohin sich Bruno zuerst mit ihm wandte, wurde er sofort ein Opfer der Inquisition, die auf ihn gelauert hatte. Er wurde von Venedig nach Rom ausgeliefert und lag dort sieben Jahre im Kerker. Wir besitzen die Gerichtsakten von Venedig; die von Rom sind bis heute unter Verschluß des Vatikans, also völlig unzugänglich. Der Philosoph verweigerte den Widerruf und starb am 17. Februar 1600, fast genau 2000 Jahre nach dem Tod des Sokrates, standhaft den Feuertod an der gleichen Stelle, wo heute sein Denkmal steht. Bruno nahm den Todesspruch mit den erhabenen Worten entgegen: »Ihr fällt euer Urteil mit größerer Furcht, als ich es empfange.« Als man ihm auf dem Scheiterhaufen, diesem der christlichen Liebe so gemäßen Ort, das Kreuz vorhielt wandte er den Kopf ab.

Zuerst möchte ich einen Hinweis auf die Schriften geben. Die Zeit der mittelalterlichen, gepanzerten Formen, in denen sich der Gedanke bewegte, ist in der neueren Philosophie großenteils vorüber. Was sich auf den katholischen Universitäten derart weiterbewegte, die dabei noch bedeutend besser und interessanter waren als die protestantischen, war aufgeputzt, war Altes, das neuen Verhältnissen nur jesuitisch angepaßt war. Es ergab sich bei dieser Gelegenheit viel Scharfsinn, auch manches unabgegoltene Problem bei bedeutenderen Denkern, wie bei Suarez im siebzehnten Jahrhundert im portugiesischen Coimbra, Disputationes metaphysicae, aber im großen ganzen häuften sich Muff, Mediokrität, Katechismus, ewige Wiederholung dessen, was überall gleichartig gesagt

wurde. Der Weg des Musterknaben als Student war in dieser Art Neuscholastik gebahnt ohne all die Leiden, Anstrengungen, gar fruchtbaren Kühnheiten der alten Scholastiker. Dagegen die Form nun, in der der neue Gedanke auftauchte, war die freie schriftstellerische Tat, der Dialog und der Essay. Giordano Bruno also schrieb Satiren, Lehrgedichte, Dialoge. Sein Hauptwerk heißt »De la causa, principio e uno«, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine. Darin vor allem nahm er die Form des Platonischen Dialogs wieder auf. Der Platonische Dialog ist ein einzigartiger Glücksfall, ein einmalig gelungenes Wandeln auf einem Grat. Er ist nicht Einkleidung eines Inhalts, der auch ohne den Dialog da wäre, sondern die genuine Form der Platonischen dialogisch-dialektisch vor sich gehenden Gedankenentwicklung. Dergleichen ist weder vorher noch nachher erreicht worden, vermutlich auch nicht in den Dialogen des Aristoteles, die uns verloren gegangen sind. Gewiß nicht von Bruno, bei ihm ist der Dialog eine Einkleidung von Gedanken, die der Gesprächsführer ohnehin auf anderem Wege schon gefunden hat. Es ist aber trotzdem eine große Lebendigkeit darin insofern, als hier scharf umrissene Typen erscheinen, wie sie sich in der Stegreifkomödie noch lange erhalten haben. Im angegebenen Dialog »Über die Ursache, das Prinzip und das Eine« gibt es den philosophischen Pedanten Poliinnio, den grauen Schulmeister, der alles schon irgendwo gelesen hat, eine Figur, die Giordano Bruno besonders haßte. Außer den Dialogen hat Bruno, der ja auch an Universitäten wie Wittenberg und Helmstedt lehrte, lateinische Schriften verfaßt, strenge und höchst ernst zu nehmende. Vor allen Dingen sind das methodologische Schriften, darunter eine »De signorum et idearum compositione«, die sich mit der Verbesserung der Lullischen Kunst befaßt, also mit der ars combinatoria, der Kunst, sich die Gedankenentwicklung auf mechanische Art zu erleichtern. Die Lullische Kunst war im dreizehnten Jahrhundert von dem Scholastiker Raimundus Lullus versucht worden und bemühte sich um die

Entwicklung einer Art ersten Rechenmaschine. Hauptkategorien, Unterkategorien und spezielle Kategorien sind in drei Kreisen aufgezeichnet; die drei Kreise werden gegeneinander bewegt, wodurch eine Subsumtion der besonderen Kategorien unter die allgemeineren erzeugt wird. Auf diese Weise sollte jede überhaupt nur mögliche Subsumtion, gar Kombination der Begriffe in deduktiver Art maschinell vor Augen geführt werden. Lullus interessierte sich freilich weniger für Zeitersparnis in den Denkakten, obwohl die Kybernetik hier sozusagen ihre Keimzelle hat, vielmehr wollte er den Ungläubigen, den Mohammedanern, mittels dieser Maschine die unwiderlegbare Wahrheit des Christentums beweisen. Das Mittel ist dauerhafter geblieben als der Zweck; ist doch diese Erfindung auch der Ursprung des Leibnizschen Problems einer »characteristica universalis«, das heißt eines Alphabets der Gedanken, das es ermöglichen sollte, mit Gedanken so exakt zu rechnen wie in der Mathematik mit Zahlen. Giordano Bruno hat also nun, besessen von methodischen Problemen, Lullus aufgegriffen, dies steht mit seiner Philosophie, wie sie übergeblieben ist und gewirkt hat, allerdings nur in einem lockeren Zusammenhang. Eine weitere, metaphysisch geschärfte Schrift Brunos heißt: »De maximo et minimo«, Über das Maximum und das Minimum; dann die wichtige Untersuchung »De triplici minimo«, Über das dreifache Minimum, welches, wie wir noch sehen werden, Punkt, Atom und Monade ist; dann »De infinito universo e mondi«, Über das unbegrenzte Universum und die Welten. Im Zentrum von allem aber stehen, wie angegeben, die Dialoge »Über die Ursache, das Prinzip und das Eine«.

Wie Sie sich erinnern, nahmen die Anfänge der Renaissancephilosophie den Gedanken des Hen kai Pan von Parmenides her wieder auf und richteten ihn gegen die Transzendenz, indem er Ausschließlichkeit des Welthaften meint, außerhalb dessen es nichts gibt. Das Ein und Alles ist durchpulst von Leben, vom gleichen Leben, das wir in uns haben. Sturm ist

in uns als Atem, die Flüsse sind die Adern, die Felsen sind die Knochen, das Gehirn ist Wolke, Himmel, Firmament. Eine tiefe Einwohnung ins Diesseits spricht daraus, in Busch, Mond, Tal und Stein werden Brüder erkannt. Dieses tiefe Verwandtschaftsgefühl war früh angegangen, wie ein bei Franz von Assisi unerwartetes Wort zeigt in seinem Gesang an die Sonne: Bruder Mond, Bruder Wind, Schwester Erde. Dabei bedurfte es nicht mehr eines gemeinsamen Vaters, um Bruder, um Schwester zu sein. Der Zusammenhang zwischen Schöpfer und Schöpfung, der rein sprachlich und etymologisch blieb, trat im Gefühl zurück; die Schöpfung wurde wichtiger als der Schöpfer. Dieses neue Weltgefühl hatte heliozentrischen Akzent, und die Sonne ist Ausstrahlung eines Urlichts. Das waren die Bewegungen, die Affinitäten, die Begeisterungen, die Jungenhaftigkeiten eines neuen Weltempfindens, die Bruno mit seiner Zeit gemeinsam hat. Das wurde nun bei ihm zum Minnesang der kosmischen Unendlichkeit, wie er so noch nie dagewesen. Sein Philosophieren war ein Bekenntnis, ein neues Bekenntnis nach der langen Jenseitigkeit des Mittelalters, auch der Spätantike. Seine Philosophie ist so, als hätte es nie ein Christentum gegeben, weshalb sie dagegen nicht einmal polemisiert. Sie ist aber auch so, als hätte es nie die heidnische Weltflucht der Spätantike gegeben. In ihrem Lebensgefühl, das der Renaissance entspricht, schließt sie an die ionische und sizilianische vorsokratische Philosophie an. Das war dem im alten Großgriechenland geborenen, dem Nolaner, auch bewußt, denn er nennt die vorsokratischen Philosophen Brüder und preist sie als vermeintliche Zeugen der gleichen Wahrheit.

Verhältnis zur Erkenntnis

Bruno vertraut zunächst und entscheidend auf die Wahrnehmung, auf die sich sinnlich gebende Welt. Aber bei aller Liebe

zu einem goldenen Überfluß der Welt ist er sich wegen seines ungehemmten Sehenwollens und Einsehenwollens auch wieder der Enge und der Begrenztheit, der Endlichkeit des Wahrnehmens bewußt, besonders in unserer individuellen Form. Der Augenschein des Bekannten, sosehr er der Ausgangspunkt ist, ist wieder zu schmal: er erschöpft den Inhalt des unmittelbar Gesehenen nicht, ganz zu schweigen von dem, was wir nicht hören und sehen, nicht fühlen und schmecken, nicht empfinden. So bricht Bruno in diesem weiten Gefühl aus der Zelle unserer individuellen Sinnlichkeit ebenfalls aus und sagt zum Beispiel diesen Satz: »Offenbar töricht ist es doch, wie der gemeine Pöbel zu meinen, es gäbe keine anderen Geschöpfe, keinen anderen Sinn und keinen anderen Verstand als allein die uns bekannten.« Und: »Glauben, daß nicht mehr Planeten seien, als wir bisher kennen, dürfte nicht viel vernünftiger sein, als wenn jemand meinte, es flögen nicht mehr Vögel durch die Luft, als er eben aus seinem kleinen Fenster heraussehend hat vorüberfliegen sehen.« Unsere Erkenntnis ist also nur ein Ausschnitt, auch in dem, was wir unmittelbar sehen, ist nur ein Abglanz: und von dem, was wir nicht sehen, gibt das sinnliche Wahrnehmen allein keine Kunde. Man braucht also einen Bericht, und dieser Bericht ist gedanklich; und man braucht also ein Denken dazu, um das in der Sinnlichkeit Gehörte, Gesehene, Getastete, Geschmeckte, Gerochene zu verhören als einen Zeugen, was es denn zu sagen hat über das, von dem es geschickt ist und von dem es zu uns spricht, eindringend durch die Tore unserer Sinne. Ja, wir brauchen außer Gedanken auch Bilder, Analogien zur Verdeutlichung dessen, was uns die Sinne übermitteln; und Bruno braucht solche Bilder reichlich. Das nähere Wie eines solchen sinnlichen Denkens hat er zwar geübt, doch nicht ausgeführt.

Reicher bedacht ist bei Bruno der zweite Punkt der Lehre, das Minimum und das Maximum betreffend, Begriffe, die sehr folgenreich waren und den meisten wohl nicht auf Anhieb präsent sein werden, wenn der Name Giordano Bruno fällt, niedergelegt in den Schriften »De maximo et minimo«, Über das Maximum und das Minimum, sodann in »De triplici minimo«, Über das dreifache Minimum. Es war vor allem ein unbändiges Selberseinwollen, das ihn hier beseelte, zugleich ein Reflex der individuellen Wirtschaftsweise, die in der Gesellschaft Italiens durchbrach. Anders wäre das Besondere, das Individuelle der Dinge leicht verschossen in Pantheismus. Das war mitnichten der Fall, daher der Akzent auf das einzelne, auf das Besondere, auf das Minimum, sogar zum Unterschied und so erst in Verhältnis und Einheit mit dem ganz großen Unendlichen, dem Maximum. Das Minimum nun, das ist das Kleinste überall, der individuell bestimmte Lebenskeim, die Lebensgestalt, die immer individuell ausgeprägt ist bis in kleinste Einzelheiten. Eine kleine Fliege, das Gefieder eines Vogels, jeder Stein, sogar eine so kurz leuchtende Individualität wie der Blitz ist, bis in die feinste Einzelheit ausgeführt; im einzelnen ist alles durchaus präzis bestimmt. Die Gallerte macht eine große Ausnahme unter den Dingen (leider keine unter den Menschen). Meist setzt sich das Detail durch und steht im Diesseits, so kann man sagen, hoch im Kurs, und den Elementen des dermaßen Besonderten gilt nun Brunos versuchte Lehre vom Minimum. Er gibt es in drei Arten an: mathematisch als Punkt, physikalisch-physisch als Atom und metaphysisch als Monade. Die Monade taucht hier in dieser Bestimmung zum ersten Mal auf und wurde später wörtlich, auch inhaltlich weithin übereinstimmend, von Leibniz aufgegriffen. Der Punkt nun, der sich bewegt, wird eine Linie, diese wieder eine Fläche, das Atom, das sich bewegt, bildet Körper mit seinesgleichen, und so wird das Atom mit den Monaden

verknüpft als den Lebenspunkten in allem. Aber wie ist nun umgekehrt das Maximum möglich, das Unendliche bei so endlos vielem Endlichem? Nun eben: genau das endlos, das unendlich viele Endliche gibt Bruno den dialektischen Übergang: denn nur das Unendliche, lehrt er, kann das Individuelle setzen und hat es notwendig. Das Maximum selber ist gerade die unerschöpfliche Überfülle des Unendlichen, die sich als solche nicht wiederholt, keine Schemata kennt, sich ausprägt in einer Welt von individueller Anlage, individueller Gestaltung, so daß nicht zwei Dinge in der Welt einander gleich sein können, wie später Leibniz sagte. So groß sind die Schöpferkraft und der Reichtum des Allgemeinen, daß sie nicht Allgemeines setzen, sondern jederzeit voneinander Verschiedenes, Besonderes, aber in jedes Individuelle das ganze Wesen des Allgemeinen hineinlegen. Also ist nach Bruno gerade das Unendlich-Allgemeine Quell des Endlich-Besonderen, sonst wäre es ja nicht das Unendlich-Allgemeine.
Genauer zu dem den Minima Entgegengesetzten, zum einheitlich Verbundenen, das Bruno als das Maximum, das Allergrößte, bezeichnet. Das ist das Universum, das raumhaft Umfassende, das unendliche materielle Totum oder Ganze, wie es sich nicht nur in der Unendlichkeit der individuellen Minima ausprägt, sondern ebenso die Einheit ihres Lebensimpulses darstellt, der als ein einheitlicher Takt und Pulsschlag durch das Individuelle hindurchgeht. So daß das Viele nicht zerfällt und das eine in diese, das andere in jene Richtung geht, isolierbar vom Hen kai Pan eines kosmischen Ganzen. Es gehört die Renaissance und ihr kosmisch gewordener, kosmisch-mystischer Optimismus dazu, um die Welt als solch einen pulsenden Lebenszusammenhang im Stil des Faustmonologs, mehr: um sie mit solchem Vertrauen letzthinniger Harmonie durchs Maximum zu beschauen. Hier nimmt Giordano Bruno freilich auch die geometrischen Spekulationen des spätmittelalterlichen, von ihm hochverehrten Nikolaus von Cusa herein. Er nimmt von ihm auf, daß das Maximum als eine unendliche

Sphäre mit Allgegenwart des Ganzen, Einen die gleiche Eigenschaft hat wie der eine unendliche Kreis: er hat seinen Mittelpunkt überall. Wonach auch das Ganze, das All sich überall repräsentieren soll: »Omnia ubique« hatte derart der Cusaner gelehrt. Dergleichen Analogien fanden sich bereits bei Meister Eckhardt und bei Alanus ab Insulis, jenem Denker des zwölften Jahrhunderts, der wohl zum ersten Mal die Spekulationen über das Unendliche und seinen überall vorhandenen Mittelpunkt geometrisch-mystisch ausgeführt hat. Das macht auch die letzthinnige Allgegenwart des Maximum-Totum in jedem Minimum et vice versa bei Bruno erklärlich gemäß der Schrift »De triplici minimo«: »Im Universum ist das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Die Alten drückten dies aus, indem sie vom Vater der Götter sagten, daß er wesentlich in jedem Punkte des Weltalls seinen Sitz habe.« Und ebenso erklärt das, wieder in Berührung mit einem Terminus des Nikolaus von Cusa, der coincidentia oppositorum, Brunos letzthinnige Harmonie oder Ausgleichs-Ruhe im Unendlichen des Universums. »Und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn«, endet ein wahrhaft Bruno-gemäß empfundenes Gedicht Goethes. Unter dem Gesichtspunkt des Ganzen, eben als unendlicher Sphäre, fällt alles zusammen, tritt in allem Drang und Streit der Punkte, Atome, Monaden, Endlichkeiten eine Harmonie ein. Eine Dialektik der Gegensätze wird hier freilich nur genannt, um sie nicht in der endlichen Welt sich austragen, sondern in deren Totum sich auflösen zu lassen. Kritik regt sich bereits, wir werden am Ende auf diese eingehen, soweit sie eben den Optimismus betrifft, den Optimismus kraft einer kosmischen Unendlichkeit, die hier die Unendlichkeit eines ausgleichenden Gottes übernommen hat.

Die Unendlichkeit ist selber erst recht spät ein Begriffs- und Verehrungsgegenstand geworden. Die antike Welt war eine der Form, der Plastik, der Gestalt. πέρας, die Grenze, δρος,

der Begriff, und μορφή, die Gestalt, diese Begrenztheiten sind im Griechischen gerade höchste Wertbegriffe. Ungestalt und unendlich ist das Chaos, das Barbarische, das Anfangende; nur bei Anaximander hat es einen anderen Sinn, darin aber sind orientalische und nichtgriechische Elemente. Die Küstenschiffahrt alles früheren und späteren griechischen Denkens jedenfalls kreist um ein geformtes, gestaltetes Dasein. Was nicht gestaltet ist, kann wohl existieren, doch eben nur als Chaos; es kann nicht in der Höhe existieren; Zeus und Olymp sind völlig bestimmte, grenzhafte Gegenstände. Das ändert sich aber entscheidend unter orientalischem Einfluß: Der Gott der Bibel ist nicht nur der Dunkle, der in der Finsternis wohnen will, nicht nur der allmächtig Unsichtbare, sondern ganz der Unendliche. Und in der völligen Umwertung, die im Neuplatonismus eintritt, wird gerade das Göttliche, als der höchste Wert begriff, als das summum bonum unendlich, und die Endlichkeit ist die negative Schranke, ist nicht mehr Plastik, sondern Gefängnis. Fast genau dieser ekstatische Unendlichkeitsbegriff wird nun im Italien des sechzehnten Jahrhunderts eben vom verschwundenen Gott auf das Endliche, die Welt, das Diesseits selber übertragen; und es entsteht die Paradoxie eines unendlichen Diesseits im Sinn eines unendlichen Endlichen. Anders etwa als bei Kopernikus; dessen heliozentrische Theorie ließ ja noch die Himmelsdecke stehen, die Fixsterne blieben anfangs weiter an die Fixsternsphäre geheftet. Auch das aber beginnt in der Astronomie rasch zu springen und ist eben in Brunos Minnesang einer einzig kosmischen Unendlichkeit weit überholt. Vielleicht ist es Ihnen noch möglich, nachzuerleben, was das bedeutete: Die Himmelsdecke ist weg, die Weltzwiebel mit den sieben Schalen und den fernen Lichtern, die durch die Sterne zu uns hereinscheinen, ist explodiert. Gesprengt scheint das einbannende Gefängnis von Schalen und Sphären, eine Unendlichkeit des kosmischen Maximum geht auf, oder schien aufzugehen, wie sie noch nie erfahren worden ist, es sei denn

bei Mystikern, wenn sie sich ins Unendliche Gottes versenkten. Und die hat man jede klare Nacht beim Anblick des gestirnten Himmels und bei klarem Tag im Anblick des Himmelsblaus sich gegenüber. Dies wird nun erst ganz im Pantheismus frei, bei Bruno, bei Spinoza und schließlich auch noch bei Hegel, wonach die Welt nicht nur der Leib Gottes ist, sondern mit dem, was bisher einzig Gottes war, total zusammenfällt.

Natura naturans, pantheistischer Materialismus

Ich komme damit zum dritten Punkt, zum Hauptpunkt Brunos, dem folgenreichsten. Er bezeichnet die Art, wie hier der Pantheismus erschien und wie er einen bis dahin unerhörten Glanz und eine Verführung gewann, eine Verführung, die so weit geht, daß, wenn Goethe Spinoza sagt, er Giordano Bruno zweifellos mitmeint. Goethe sieht seine Substanz nicht more geometrico, sondern mit den welttrunkenen Augen des Renaissancephilosophen, er interpretiert Spinoza durch das Feuer Giordano Brunos. Pantheismus ist auch immer, wie Schopenhauer meinte, die höflichste Art, Gott abzudanken. In den pantheistischen Gott des antiken Hen kai Pan brachte Bruno die Wärme eines Allgotts als kochender natura naturans. Natura naturans ist die naturierende, die schaffende Natur, das, was die Welt bildet, das, wodurch die Welt sich selber bildet. Die Welt ist ihr eigenes Subjekt, das sich künstlerisch ausformt, und obwohl die schaffende Natur ein Künstler genannt wird, ist sie für Giordano Bruno keine abgetrennte, gar transzendente Person, sondern die Naturkraft schlechthin. Sie ist der Saft im Baum der Welt, sie ist kein Wesen, das von oben her anzieht, wie in der aristotelischen Beziehungslehre zwischen der Welt und dem Göttlichen, wo Gott als die νόησις νόησεως, das Denken des Denkens, das nichts tut als denken, dennoch wegen seiner Vollkommenheit

die Welt von oben herab anzieht, dergestalt also, daß Gott der selbst unbewegte Beweger der Welt sein soll, die in ihrer von oben herab erregten Bewegung zu Gott, dem ihr jenseitigen hinstrebt. So war das Göttliche in der aristotelischen Philosophie gedacht. Das fällt bei dem immanenten Bruno weg, ist ihm ein Jenseits, zwar nicht im Anfang, doch im Ziel. Erst recht wendet sich Bruno gegen die nicht-aristotelische, die biblische Fassung eines Jenseits am Anfang der Welt, also gegen einen Schöpfergott und seine einmalige Schöpfung. Statt dessen steht eben der Begriff der natura naturans als einer inwendig, immanent treibenden Macht in der Welt selbst, im Walten des Weltseins, ja des dauernden Weltens an sich, wie man sagen kann.

Der Begriff einer natura naturans wurde Bruno von den arabischen Philosophen des Mittelalters übermittelt Er steckt aber schon in Straton, dem dritten Nachfolger des Aristoteles, er steckt in dem stoischen λόγος σπερματικὸς, einem zeugenden, samenhaften Logos, der in der Welt quillt und der im Goethe-Faust widerklingt: »Schau alle Wirkenskraft und Samen und tu nicht mehr in Worten kramen.« Diese Wirkenskraft und Samen in den Dingen ist der λόγος σπερματικὸς, und er ist bestimmt nicht nur als Natur*kraft*, sondern ebenso als schaffender Naturgeist, ja als das Ungewohnte einer materiellen Weltseele. So erscheint natura naturans eben zuerst bei den arabischen Philosophen Avicenna und, formuliert, bei Averroes, weiter bei Avicebron, jenem spanisch-jüdischen Philosophen, den man lange für einen Araber gehalten hat. Natura naturans als ebensolcher Logos wird aber weiter auch der Lebenszusammenhang der Welt bis hinauf in die geistigsten Gestalten und Formen, sie ist die schaffende, befruchtende Materie, die keimartig alle Formen in sich hält und nicht etwa, wie bei Aristoteles, eine getrennte Form außer sich hat. Die schaffende Weltseele ist in solcher Materie, freilich als leitend Gestaltendes bei Bruno auch über ihr, doch, wohlverstanden, ihr allemal immanent und so zu ihr gehörend »wie

der Steuermann zum Schiff«, dadurch das ganze Schiff der Materie bildend und führend. Die Lebensfülle dieser Materie ist, wie Bruno wörtlich sagt, nicht »eine Jauchegrube chemischer Stoffe«, sondern eben der beseelte Schoß und Lebenszusammenhang zugleich aller Erscheinungen. Dazu einige Originalstellen aus der Schrift: »Über die Ursache, das Prinzip und das Eine« aus dem dritten Dialog, wo das Thema der schöpferischen und zugleich materialen Form als Weltseele behandelt wird, zuerst freilich noch zögernd. Ein Teilnehmer sagt: »Das nimmt der Nolaner an, daß es *eine* Vernunft ist, welche jedem Dinge sein Wesen gibt – die Pythagoreer und Timaeus nennen sie den Geber der Formen –, *eine* Seele als formales Prinzip, welche alle Dinge bildet und gestaltet; eben dieselben nennen es die Quelle der Formen; – *eine* Materie, aus der jedes Ding gemacht und gebildet wird, – diese nennen alle das Gefäß der Formen.« Dazu antwortet ein anderer Teilnehmer: »Diese Lehre mutet mich sehr an, weil sie nirgends eine Lücke zeigt. In Wahrheit müssen wir notwendigerweise, da wir ein konstantes und ewiges Materialprinzip setzen können, ein Formalprinzip derselben Art setzen. Wir sehen alle Formen in der Natur aus der Materie schwinden und wieder in die Materie eingehen; daher scheint in Wirklichkeit nichts beständig, fest, ewig und wert der Geltung eines Prinzips, als die Materie, an welcher sie entstehen und vergehen, aus deren Schoße sie entspringen und in deren Schoß sie zurückgenommen werden. Deshalb muß die Materie, die immer dieselbe und immer fruchtbar bleibt, das bedeutsame Vorrecht haben, als einziges substantielles Prinzip und als das, was ist und immer bleibt, anerkannt zu werden, während alle Formen zusammen nur als verschiedene Bestimmungen der Materie anzuerkennen sind, welche gehen und kommen, aufhören und sich erneuern und deshalb nicht alle das Ansehen eines Prinzips haben können. (Prinzip ist das Dauernde). Deshalb haben einige unter jenen, da sie das Verhältnis der Formen in der Natur wohl erwogen hatten, soweit man es aus Aristoteles

und anderen ähnlichen erkennen konnte, zuletzt geschlossen, daß jene nur Akzidenzien und Bestimmungen an der Materie seien und daß deshalb das Vorrecht, als Actus und Entelechie zu gelten, der Materie angehören müsse und nicht solchen Dingen, von denen wir in Wahrheit sagen können, daß sie nicht Substanz noch Natur, sondern Dinge an der Substanz und an der Natur sind. Diese aber, behaupten sie, ist die Materie, die nach ihnen ein notwendiges, ewiges und göttliches Prinzip ist, wie bei jenem Mauren, dem Avicebron, welcher sie den allgegenwärtigen Gott nennt.« Dann eine andere Stelle: »Die universelle Vernunft ist das innerste, wirklichste und eigenste Vermögen und ein potentieller Teil der Weltseele; sie ist ein Identisches, welches das All erfüllt, das Universum erleuchtet und die Natur unterweist, ihre Gattungen, so wie sie sein sollen, hervorzubringen. Sie verhält sich demnach zur Hervorbringung der Dinge in der Natur, wie unsere Vernunft sich zur entsprechenden Hervorbringung der Gattungsbegriffe im Verstande verhält. Sie wird von den Pythagoreern der Beweger und Erreger des Universums genannt, wie der Dichter in den Worten es ausdrückt: Durch alle Glieder ergossen, treibt die Vernunft die Masse des Alls und durchdringt den Körper. (Aus der »Äneis«, VI, Vers 726.) Von den Platonikern wird sie der Weltbaumeister genannt … Sie wird von den Magiern der fruchtbarste der Samen oder auch der Sämann genannt; denn sie ist es, welche die Materie mit allen Formen erfüllt, sie nach der durch die letzteren gegebenen Weise und Bedingung gestaltet und mit jener Fülle bewundernswürdiger Ordnungen durchwebt, die nicht dem Zufall noch einem anderen Prinzip zugeschrieben werden können, welches nicht zu scheiden und zu ordnen, verstände … Wir nennen sie den inneren Künstler, weil sie die Materie formt und von innen heraus gestaltet, wie sie aus dem Innern des Samens oder der Wurzel den Stamm hervorlockt und entwickelt, aus dem Innern des Stammes die Äste treibt, aus dem Innern der Äste die Zweige gestaltet, aus dem

Innern dieser die Knospen bildet, von innen heraus wie aus einem inneren Leben die Blätter, Blüten, Früchte formt, gestaltet und verflicht, und von innen wieder zu bestimmten Zeiten die Säfte aus Laub und Früchten in die Zweige, aus den Zweigen in die Äste, aus den Ästen in den Stamm, aus dem Stamm in die Wurzel zurückleitet.« Dazu eine andere Stelle Giordano Brunos zum gleichen Thema, den eigentlichen Pantheismus betreffend, aus der Schrift »Der Erwecker oder Eine Verteidigung von Thesen des Nolaners«: »Von hier aus wird der Geist, sich seiner Macht bewußt, den Flug ins Unendliche wagen, da er zuvor im engsten Kerker eingeschlossen war, von wo aus er nur gewissermaßen durch Ritzen und kleine Löcher die Sehkraft seiner kurzsichtigen Augen zu den entferntesten Lichtfunken der Gestirne richten konnte – und noch dazu waren seine Flügel gewissermaßen beschnitten mit dem Messer eines stumpfen gewohnheitsmäßigen Glaubens, der zwischen uns und der Herrlichkeit neidischer Götter eine Nebelwand bildete, ja eine Wolkenbank aus der eigenen Einbildungskraft schuf, die er selbst für aus Erz und Stahl bestehend ansah. Aber befreit von diesem Schreckbilde der Sterblichkeit, des Schicksalszorns, des bleiernen Urteils, von den Ketten grausamer Erinnyen und den Einbildungen parteiischer Liebe schwingt er sich dem Äther zu, durchschwebt das unbegrenzte Raumgebild so großer und zahlloser Welten, besucht die Gestirne und überfliegt die eingebildeten Grenzen des Alls. Die Mauern jener achten, neunten, zehnten und anderen Sphären, die blinder Wahn der Philosophen und Mathematiker sich einbildet, sind verschwunden. Mit Hilfe der von den Sinnen und der Vernunft zugleich geleiteten Forschung werden Schlösser der Wahrheit geöffnet, die Blinden sehend, den Stummen wird die Zunge gelöst, die bislang in jedem geistigen Fortschritt Gelähmten erlangen neue Kräfte um die Sonne, den Mond und andere Wohnungen im Hause All-Vaters aufzusuchen, ähnliche dieser Welt, die wir bewohnen, kleinere und schlechtere, aber auch größere und bessere

in unendlicher Abstufung. So gelangen wir zu einer würdigeren Anschauung der Gottheit und dieser Mutter-Natur, die uns in ihrem Schoße hervorbringt, erhält und wieder aufnimmt, werden fernerhin nicht mehr glauben, daß irgendein Körper ohne Seele sei oder gar, wie manche lügen, daß die Materie nichts anderes sei als eine Jauchegrube chemischer Stoffe.« Strahlen also soll der Stoff der Welt, damit er sich so, nur so bejahen läßt. Der Kampf gegen einen deteriorierenden, das heißt einen die Welt mechanisierenden Materialismus, der die Materie mit toter schlechthin gleichsetzt, dieser Kampf wird von Bruno für einen noch pantheistischen Materialismus geführt, damit die Materie wieder in ihr Erstgeburtsrecht eingesetzt werde, um das sie nach dem Ausspruch eines englischen Naturforschers von den Jakoben der Theologie gebracht worden ist. Die arme Materie, die man grau nennt und plump, bleiern, tot und stumpfsinnig, wird gerettet von Giordano Bruno, indem er den vorsokratischen Blick als neuheidnischen in die Welt bringt und der Transzendenz das wegnimmt, was sie der Materie entwendet hat. In sehr anderer Form trachtete nach dem Selben Feuerbach, indem er den transzendenten Reichtum des Himmels, der aus der menschlichen Wunschseele stammt, dem Menschen wieder zuführen wollte. Auch Brunos Materie ist eine, von der sich mit den Worten des jungen Marx sagen läßt, daß sie den Menschen in ihrem ganzen poetisch-sinnlichen Glanz anlache. So sieht das Renaissance-Verhältnis zur Materie aus, zur Materie. Und Unendlichkeit ist ihr Teil, sowohl der Zeit nach wie dem Raum als natura naturans und natura naturata in einem. Das freilich sollte zuletzt Pantheismus sein, nach keinem Anfang der Materie begierig, erst recht nach keinem Ende des so strahlenden Universums ausblickend, mit stärkster Weltfrömmigkeit, die allerdings vom verändern könnenden Menschen ablenkt und vor allem so statisch ist und bleibt, wie das als fertig gesetzte Ganze ihres Inhalts.

Wurde damit, indem so die Sonne schien, nicht auch etwas am Menschen gedämpft? Wir erinnern uns an Pomponazzi: auch bei ihm steht ein Jubel ohnegleichen dahinter, diesesfalls, weil ein politischer Auftrag da ist, die Befreiung vom Schreck der Hölle und des Fegefeuers, die als Brechstange gegen die Kirche und die Schlüsselgewalt Petri wirkte. Bei Bruno nun haben wir einen Jubel des Neuheidentums, erst recht auch als politisch-antiklerikal, indem er dem auf den Index gesetzten kopernikanischen System vollends den Kosmos eröffnete, die Erde aber, folglich auch das Kreuz, erst recht die primär auf Golgatha errichtete Kirche nicht nur falsch werden lassen wollte, sondern auch in einen Winkel unserer Sinne, erst recht in einen Winkel des in tausenden von Sonnen ausgegossenen Weltalls versetzte. So blieb als unerledigt die Depotenzierung der Erde als eines bloßen Winkels, folglich aller unserer Angelegenheiten und großen Zwecke. Es kam aber erst recht die Leere des Weltalls selber, eine Heimatlosigkeit in kosmischem Maßstab: keine Entsprechung in diesem riesigen Objekt mit dem menschlichen Subjekt, als Parallele zur moralitas animae. Es gilt statt dessen, einen neuen Bogen zu setzen, ein All auf ganz anderer, nämlich unstatischer Ebene zu gründen: mit Mensch als Frage, Welt als Antwort, aber zugleich auch umgekehrt, mit Welt als Frage und Mensch als Antwort, mit Subjekt-Objekt-Oszillation, Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur, wonach also nach dem Abzug und der Gegenstandslosigkeit nicht nur eines sozusagen ptolemäischen Pantheismus, sondern auch jedes Pantheismus nicht zwangsläufig der Nihilismus kommt. Sondern die aktive Vermittlung des Menschen, als eines wirklich möglichen Schmieds seines Glücks und seiner sozialen und kulturellen Zweckreihen auf der Erde, mit einer wirklichen natura naturans, nämlich supernaturans, denn beide, Mensch und

Welt, sind noch unfertig, stehen noch in konkreter Möglichkeit neuer, ja einzig substanzieller Allianz miteinander.

Heroische Begeisterung

Ich möchte noch den Affekt vors Gemüt führen, dem Giordano Bruno eine eigene Schrift gewidmet hat, nämlich den Affekt dieses seines Pantheismus. Er nennt ihn eroico furore, heroische Begeisterung oder die Tugend des Enthusiasmus. Diese ist nur dadurch heroisch, daß keine individuelle Belohnung für sie ausgesetzt ist wie für die christlichen Tugenden, deren der Himmel wartet nach der Verheißung der Kirche, sondern weil sie nichts hat als sich selbst. Dazu freilich soll sie die Begeisterung des Weltweisen haben, der aufgeht im All gegen die vielen individuellen Kleinigkeiten wie zugleich gegen die vielen Unvollkommenheiten des Daseins. Eine Fliege kann uns die Sonne zudecken, die Hand vorm Auge erst recht den ganzen Sternenhimmel. Diese nächstliegenden, armseligen, ephemeren Zufälligkeiten sollen dem verschwinden, der an der heroischen Begeisterung zureichend teilhaben kann. Diese Art Begeisterung ist zuletzt also eine kosmische, und sie wird in Brunos Ethik unter einem ästhetischen Gesichtspunkt gepriesen; denn sie vermählt sich der Welt als einem unendlichen Kunstwerk. Und diese Art Begeisterung klingt nach, wird populär bei dem englischen Philosophen Shaftesbury, der um 1700 auch das Wort Enthusiasmus im angegebenen ästhetischen Sinn aufnahm, einklingend in die Schönheit der Welt, in einen derart vergeistigten, also weltverklärenden Optimismus. Über Shaftesbury gelangt die Brunosche Begeisterung zum jungen Schiller; in dessen philosophischen Briefen, im Briefwechsel zwischen Julius und Raphael, können Sie fast wörtlich Bruno-Elemente empfinden und wiedersehen.

Aber es soll Bruno selber noch in zwei Gedichten sprechen, die voll dieses eroico furore sind und in denen Sie die Vielfalt

dieses Denkers und seinen kosmischen Minnesang antreffen können, auf den Naturjubel eines neuen Maximum in allen Minimum so vorgreifend, als wäre fast Goethes, Hölderlins Pan wirklich bereits anwesend.

Giordano von Nola an die Prinzipien des Universums

Der auf wogender Flur noch weilt an lethäischer Grenze,
Titen schwinge sich auf, floh' ich, zum Sternengefild!
Wandelnde Sterne, o schaut den Kreislauf mich auch betreten,
Jenem gesellt, wenn nur ihr frei mir eröffnet die Bahn.
Gönne mir eure Huld, daß des Schlafens doppelte Pforte
Weit aufstehe, wenn ich eile durchs Leere empor.

Was mißgünstig die Zeit in dichten Schleier verhüllte,
Dürft' ich's aus dunkler Nacht ziehen ans freudige Licht!
Zauderst du, schwaches Gemüt, dein hehres Werk zu vollenden,
Weil unwürdig die Zeit, der du die Gabe verleihest?
Wie auch der Schatten Schwall die Länder decke, du hebe,
Unser Olymp, das Haupt zu dem Äther empor!

Das zweite Gedicht lautet:

An den eigenen Geist

Wurzelnd ruhst du, o Berg, tief mit der Erde verwachsen,
Aber dein Scheitel ragt zu den Gestirnen empor.
Geist, von des Weltalls Höhn mahnt dich die trennende Grenze,
Die dich, beiden verwandt, scheidet von Hades und Zeus,
Daß du dein Recht nicht verlierst und trag in Niedern beruhend
Sinkst vom Staube beschwert dumpf in des Acheron Flut.
Nein, vielmehr zum Himmel empor! Dort suche die Heimat!
Denn wenn ein Gott dich berührt, wirst du zu flammender Glut.

Zuguterletzt, von Bruno Abschied nehmend: so enthusiasmierend sollte allerdings die Welt sein können. Sie ist es nicht, die Verhältnisse sind nicht so; aber der Wunschsatz, der Optativ, der bleibt von Brunos Seinsklang zurück. Durch ihn könnte ein gewisser fordernder Weltoptimismus, trotz oder wegen seines Trauerflors, als eine der stärksten Aufgaben weiterhin dastehen, bevorstehen. Mit Erweiterung des Naturierenden zum Realproblem einer natura supernaturans, supernaturata; beides ist noch im vorhandenen Vorschein Natur mit tausend Bildern mehr als lieblich ausgedrückt.

Tommaso Campanella

Es ändert sich Zeit und Weltbild, wenn wir zu dem hartgeschlossenen *Thomas Campanella* (1568–1639) übergehen. Geboren wurde er in Kalabrien, also nicht weit vom Geburtsort Brunos, indes hundert Jahre später, als Süditalien unter spanischen Einfluß geriet. Er war Dominikaner wie Bruno; freilich weil er, politisch hochinteressiert, früh als Weltverbesserer auftrat, kam er durch den Verdacht einer Verschwörung gegen die spanische Herrschaft ins Gefängnis und verbrachte darin siebenundzwanzig Jahre seines Lebens, er wurde auch sieben Mal gefoltert. Erst durch Verwendung des Papstes bei der spanischen Krone wurde seine Haft etwas erleichtert. Dann wurde er endlich freigelassen und ging nach Paris, nachdem er seine Schrift »De sensu rerum et magia« Richelieu gewidmet hatte; auch die berühmte Schrift »Civitas solis« steht in einer Beziehung zum französischen Hof. Campanella wollte in dem jungen Dauphin, dem späteren Ludwig XIV., den wahren König dieses Sonnenstaates begrüßen. Von hier kommt übrigens der Titel, den Ludwig XIV. dann von servilen Historikern bekam und der bis heute nicht unbekannt geblieben ist, le roi soleil, der Sonnenkönig. Warum aber Campanella im Gefängnis war, ist bis heute nicht ausgemacht, da gibt es sehr viel Dunkles: In der Anklageschrift wird erneut behauptet, er habe gegen die spanische Herrschaft eine Verschwörung angezettelt und sogar, was damals ein besonderes schlimmes Verbrechen war, wenn nicht Fürsten es begingen, die Hilfe der Türken angerufen. Beides ist zweifelhaft, und die Anklage wirkt fast als Rätsel, wenn man bedenkt, daß der gleiche Mann, den die Spanier für siebenundzwanzig Jahre ins Gefängnis geworfen hatten, schon vorher und auch während seiner Haft sich mit Gedanken abgab, die der spanischen Weltherrschaft geradezu eine Apologie waren. Er schrieb die Schrift »De monarchia hispanica«,

eine Apologie des Zentralstaats, der sich damals anbahnte. Zentralisierung wurde wachsend durchgesetzt durch das politisch-wirtschaftliche Bündnis der Monarchie mit dem Bürgertum in Frankreich und in England im Unterschied zum zersplitterten Deutschland. In Spanien gab es zwar kein Bürgertum, aber die Idee des Zentralstaats, der Universalmonarchie, entstanden mit der Manufakturperiode und ihrer Tendenz zur geschlossenen Wirtschaftseinheit, breitete sich in Spanien doch aus als politischer Überbau, obwohl hier ihre Basis dazu fehlte. Die Schrift »De monarchia hispanica« kam im Anfang des Dreißigjährigen Krieges auch nach Deutschland und erregte Entsetzen. Eine finstere Schrift, in der es aus ist mit jeder Libertät, sie spiegelt gänzlich den Herrschaftsstil der Albas. Das Individuum, die Stände, die Privilegien der Vornehmen, aber auch die kümmerlichen Rechte der Armen hatten nichts mehr zu lachen in einer Welt, die völlig in ein strenges Lot gebracht werden sollte, mit Anbetung eiserner Ordnung, mit Verteidigung von lauter Ordnungsgreueln. Nun ist die Vermutung aufgetaucht, der Historiker Meinecke vertrat sie vor allem, daß Campanella ein doppeltes Spiel getrieben habe. Er habe die Spanier wie später die Franzosen dazu benutzen wollen, seine eigene Utopie, nämlich den Sonnenstaat, durchzusetzen mit der Absicht den Mohr gehen zu lassen, wenn er seine Schuldigkeit getan, ihn also schließlich zu verraten. Vielleicht zugunsten des Papstes als des wirklich universalen Herrschers, ja mit dem fernen Hintergrund, daß Campanella selber der politische Messias, der »Metaphysicus«, der metaphysische Sonnengeist sein wollte, der über der Welt zu strahlen berufen ist. Soziale Utopisten haben ja öfter Spuren von Paranoia gezeigt; Weltverbesserung und Größenwahn sind öfter zusammengegangen. Campanellas Spiel wäre dann gar etwas ähnlich dem, das Lassalle mit Bismarck treiben wollte; wer betrügt wen? bleibt dann die Frage. Doch das alles ist dunkel. Feststeht, die monarchia der Campanella-Schrift meint die Universalmonarchie, allerdings

mit übergeordnetem Papst, doch im Sinn und in den Formen der spanischen Weltherrschaft. Vielleicht gab es auch noch einen anderen Grund für die Verhaftung: Campanella war ein scharfer Anti-Aristoteliker und infolgedessen auch gegen den Grundphilosophen seines Ordens, Thomas von Aquin. Er vertrat einen Terminus und ein Motiv, das einem Denker in der Zeit der empfindlichsten Inquisition zweifellos gefährlich werden mußte, ein Motiv, das sehr wenig an Thomas von Aquin erinnert, sondern gerade Bruno nahesteht, nämlich das des liber naturae, des Buchs der Natur, wonach es zwei heilige Bücher gibt, nicht nur das Buch der Bücher, die Bibel, sondern auch das Buch der Natur. Die beiden würden einander so wenig widersprechen, daß man im Buch der Natur lesen könne, ohne Kenntnis vom Buch der Bücher, man erführe dann die gleiche göttliche Offenbarung. Es könnte also sein, daß dieser Gedanke, trotz aller Apologie eines despotisch-autoritären Papsttums den Grund zur Einkerkerung gab. Wir wissen das nicht, aber er kann wegen der gründlichen Verdächtigung, mit der die Inquisition ihre Geschäfte trieb, das Schicksal Campanellas vollends besiegelt haben. In Paris, wohin Campanella überraschend entkam, ist er dann unverfolgt gestorben. Nun seine Hauptschriften: Vor allem sind es die vier Teile einer »Philosophia realis« mit dem Anhang »Civitas solis« zum dritten Buch. Ein weiteres Werk ist »Universalis philosophiae partes tres«, die Universalphilosophie in drei Teilen.

Anfang des Erkennens: Selbstgewißheit

Der Ausgangspunkt selber in der Lehre Campanellas ist dabei vorerst noch subjekthaft. Sein Denken setzt nicht von außen an oder gar von oben, sondern geht bürgerlich vom Ego des Individuums und dem, was dieses in sich vorfindet, also von der Selbsterfahrung, der Selbstgewißheit, der Gewißheit des

eigenen Daseins aus. Diese Selbstgewißheit ist Anfang und Quell aller anderen, schwächeren Gewißheiten; genetisch entspringen sie hier, können allerdings nicht daraus abgeleitet werden. Nur scheinbar ist dem der subjekthafte Ausgangspunkt Descartes' verwandt: Cogito ergo sum oder vollständig: dubito, cogito ergo sum, das hießt: ich kann an allem zweifeln, aber ich kann nicht daran zweifeln, daß ich zweifle, denn mein Zweifeln selber ist doch gewiß. Mein Denken kann alles in Frage ziehen, aber es kann nicht in Frage ziehen, daß es denkt. Also, schließt Descartes, daß ich denke, ist die erste Gewißheit, die erste elementare Wahrheit des Bewußtseins. Wie bei Galilei die Bewegung aus ihren einfachsten Impulsen, später nach Erfindung der Differentialrechnung aus den Differentialen verstanden wird, so wird bei Descartes die Welt des Bewußtseins aus diesem einfachsten Element des cogito verstanden und methodisch daraus der sichere Fortgang des weiteren Erkennens begründet. Das meint er keineswegs psychologisch, sondern streng gedanklich. Anders dagegen Campanella: Ihm ist die Selbstgewißheit rein psychologisch, ein Einleuchten mit Aha-Erlebnis, sozusagen, nicht ein Einleuchten aus der Sache selber heraus, aufgebaut wie bei mathematischer Entwicklung. Er geht auf keine mathematische Evidenz, sondern auf eine psychische, erlebnishafte, ähnlich wie Augustin, der Entdecker der Innerlichkeit, der zu dieser Entdekkung durch das Christentum befähigt war. Campanella greift also mehr auf Augustin zurück, nur sehr indirekt auf Descartes voraus. Trotzdem, der Ausgang ist in seiner subjektiven Entschiedenheit durchaus bürgerlich, voll vom Ego und seinen Kräften, Befindlichkeiten.

Können, Wissen, Wollen, Endlichkeit, Nichts

Das Wesentliche nun, das ich in mir finde, ist endlich und beschränkt, und zwar endlich beschränkt in seinen drei

Tätigkeiten und Grundzügen, denen des Könnens, des Wissens und des Wollens. Halten Sie diese Dreiheit fest, sie zieht sich durch die gesamte Lehre Campanellas. Können ist das gleiche wie Macht, Wissen das gleiche wie Weisheit, Wollen, als durch die Weisheit hindurchgegangen, das gleiche wie Liebe. Die drei Grundzüge wie Grundtugenden sind also Macht, Weisheit und Liebe, wobei man freilich fragen muß, ob Macht ohne weiteres eine Tugend sei. Weil wir nun aber endlich sind wie alles in der Welt, steht den Tugenden allemal auch ihr Negativum entgegen: der Macht die Ohnmacht, der Weisheit die Torheit und der Liebe der Haß. Und diese stehen nicht nur entgegen, sondern Ohnmacht, Torheit und Haß sind allemal ins Endliche unseres Könnens, Wissens und Wollens, also in unsere Macht, Weisheit und Liebe eingemischt. Endlichkeit ist freilich kein notwendiges Schicksal, es ist nur dann ein solches, wenn unser Können, Wissen und Wollen sich in Zeit und Raum selber auf Endliches richten. Wenn wir dagegen zum unbeschränkt Wesentlichen mit Macht, Weisheit und Liebe vordringen, nehmen Ohnmacht, Torheit und Haß ab. Ihr Nichtendes kommt also einzig von der menschlichen Beschränkung her, Ohnmacht, Torheit und Haß sind das Non-Ens oder das Nihil, das Beschränkende in uns.

Die negative Macht kennt das Christentum als das Teuflische, als den Geist, der stets verneint, als den Widerspruch im Sinn von Widersacherischem, das ja ebenfalls ein Name der mythischen Kategorie Teufel ist. Das Negative des persischen Manichäismus, der darin nicht ohne Einfluß auf das Christentum blieb, ist Ahriman, der Gott der Finsternis, des Mißwuchs und der Pest, des Übels schlechthin, der Gegner des Ormuzd, des Licht-, Segen- und Füllegotts. Bei Campanella nun kommt dieses Mythologische genau in seine Wesenskräfte Können, Wissen, Wollen, diese »Primalitäten« des Seins, hinein, ohne daß das Wort Teufel fällt. Es wird eben Nihil genannt, das Nichts, mit rein philosophischem Begriff also. Das Nichts kommt in der griechischen Philosophie durchaus auch vor:

Die Leere, das Klaffende, auch das Chaos bei Platon, auch noch die störenden Nebenursachen bei Aristoteles, welche bewirken, daß eine Entelechie, ein Wesen, sich nicht rein ausbildet, zum Beispiel bei Mißgeburten und bei mißlungenem Leben. Das Verhinderte, das Störende, dies alles kommt vor, aber nicht mit der Schärfe, mit der das Nichts bei Campanella erscheint. Im Mittelalter erscheint das Nichts, mythologisch als Widersacher in großer Stärke, doch die Überwelt macht es überall unschädlich, hebt es auf. Erst im Spätmittelalter wird das Nichts ein erhaltener Bestandteil der Weltschöpfung aus Nichts selber, indem das a nihilo des Satzes »Deus mundum a nihilo creavit« nun nicht nur a nihilo bedeutet, das Tohuwabohu, die Wüstheit und Leerheit am bloßen Anfang, die mit der Schöpfung aufgehoben sind, sondern vor allem ex nihilo bedeutet, das heißt das Nichts als ein in allen Weltgestalten erhaltener Rohstoff. Endlichkeit gerade und Anderheit entstehen dann aus dem Nihil: »Alteritas ex nihilo oritur«, sagt derart Nikolaus von Cusa. Abwesenheiten des Unum stammen letzthin aus der Familie des Nichts, und ein Schüler des Cusanus, Carolus Bovillus (1472–1553) schrieb eine eigene Schrift »De Nihilo«. Nun wird bei Campanella wieder eine Art ganz Cusanischer Spätgotik philosophisch wach, entsprechend dem Lebensgefühl jener Zwischenepoche zwischen Renaissance und Barock, die erst in der Kunstgeschichte mit der Kennzeichnung Manierismus wiederentdeckt worden ist, das Et in Arcadia ego, manieristisch ganz anders verstanden als von Schiller, nämlich als Beiwohnung des Nichts, des Totenschädels gerade im Arkadienbild findet sich bei Campanella mit besonderer Schärfe. Und doch geht bei ihm die Renaissance trotz allem darauf zu, daß dem Nichts, diesem Gegenschlag gegen Macht, Weisheit und Liebe, ein Stoß in die Rippen versetzt wird, und zwar durch virtù, durch Tüchtigkeit, Tapferkeit, als, mit Spinoza gesprochen, uns adäquatestem Affekt. Das Nichts ist dazu da, vernichtet zu werden, den Tod verabreicht zu bekommen; und durch das Nichts werden

Macht, Weisheit und Liebe als aktiv sichtbar vor dem schwarzen Hintergrund, den sie zu bestehen haben.

Necessitas, fatum, harmonia

Nachdem Können, Wissen und Wollen schon transportiert worden sind in Macht, Weisheit und Liebe, müssen Macht, Weisheit und Liebe ihrerseits in einen höheren philosophischen Begriff transportiert werden, damit sie einen Siegcharakter gewinnen, der vor dem Negativen bestehen kann. So entstehen drei neue Kategorien aus der Macht, der Weisheit und der Liebe, oder vielmehr drei neue höhere, präzisere Bestimmungen ihrer, nämlich Necessitas, Fatum und Harmonia. Necessitas ist die kausale Bestimmtheit, die sich durchsetzt, in der Welt ihre Macht ausübt; Fatum, das der Weisheit entsprechen soll, ist die Liebesbestimmtheit, die Ordnung, die aus der Liebe kommt. In allen dreien ist ein Neues, eine Krönung von Macht, Weisheit, Liebe durch Ordnung, die, wie wir überhaupt noch sehen werden, das Grundprinzip im Campanellaschen Denken ist. Auch diese drei Bestimmtheiten werden wieder versucht durch das Nichts, das selbst in sie noch eingemischt ist. Gegen die Necessitas und in ihr ist die Contingentia, der Zufall; und gerade der Zufall kommt immer vom Nihil, vom Nichts. Gegen das Fatum steht der Casus, das ist der Einzelfall, Sonderfall, die Ausnahme. Gegen die Harmonia schließlich steht Fortuna, der Glücksfall, – Fortuna ist die blinde Glücksverteilung, die hier nicht als die Göttin mit dem Füllhorn, sondern als die der Launenhaftigkeit verstanden wird, die ihre Lose ohne Wahl und Billigkeit ausgibt und verteilt, die Fortuna des Glücksrads. Zufall oder Contingentia, Einzelfall oder Casus, Glücksfall oder Fortuna, das sind Töchter aus der gleichen Familie, deren Chef das Nichts ist. Nikolaus von Cusa hatte gesagt: »Alteritas ex nihilo oritur«, die Anderheit, also auch die Vielheit der Dinge, ist geboren

aus dem Nichts. Diese Alteritas, die alte crux der Philosophie seit dem Platonischen »Parmenides«, bekam so bei Campanella mit großem, bisher kaum beachtetem, gar bewundertem Scharfsinn eben jene Dreiteilung von Zufall, Einzelfall, Glücksfall. Und vor allem eben jene andere Deutung des Satzes »Deus mundum a nihilo creavit«, in der das a als ex verstanden wird: Dadurch wird das Nichts zum Bauzeug der Welt und als solches ist es immer noch in der Welt enthalten. Dieses Verständnis des ex nihilo kommt zuerst bei Augustin vor, und wird von Campanella sehr ernst genommen in folgender Weise – die Stelle steht in den »Universalis philosophiae partes tres« im ersten Teil –: »Igitur Deus de nihilo cuncta creavit, cuncta ex entitate a Deo data et ex non-entitate, a nihilo contracta compomintur«, also hat Gott aus dem Nichts alles geschaffen, alles ist aus der Seinshaftigkeit von Gott mitgeteilt und aus der Nicht-Seinshaftigkeit, aus dem Nichts zusammengesetzt. Letzthin aber kommt es bei Campanella darauf an, das Nichts oder non-ens durch Beförderung des ens, des Seins oder des Sonnenprinzips in der Welt zu besiegen, die Ordnung des Sonnenwesens in der Welt zu fördern, das Nichts, die Unvollkommenheit, aus der Welt auszutreiben, Zufall, Sonderfall und Glücksfall an die Peripherie zu verweisen und die Ordnung, die in der Welt ist, zu befreien.

Buch der Natur

Ich komme nun zum dritten Punkt, zur Lehre von dem codex vivis naturae, von dem lebenden Buch der Natur. Campanella hat diesen Begriff nicht zum ersten Mal gebraucht, doch betont wieder aufgenommen. Er stammt aus dem fünfzehnten Jahrhundert von dem spanischen Arzt Raymund von Sabunde, der in Frankreich lebte. Campanella nun sucht in dem Buch der Natur seine drei Primalitäten aufzufinden und zu

entziffern, die potestas, die sapientia und den amor, wie er sie in allen Dingen als Gegen-Nichts herauszubringen sucht. Also gegen das Nichts, gegen contingentia, casus und fortuna, ergeht die Lesekunst, und zwar von oben nach unten und von unten nach oben gleichzeitig, von oben nach unten, indem der Sonnengeist der Welt, in der Macht, Weisheit und Liebe vereinigt sind, ausstrahlt, von unten nach oben, indem die Welt sozusagen fünf Schulklassen enthält oder fünf Schichten mit aufsteigender Vollkommenheit: 1. der mundus sitalis, das ist die Erlebniswirklichkeit, in der wir uns befinden, die von Situationen durchsetzte und besonders stark gestörte Wirklichkeit, die flüchtig, zufällig, unmittelbar, undeutlich ist; 2. der mundus temporalis et corporalis, der nach Zeitpunkten und auch nach Ortpunkten geordnete Erlebnisraum, der in den Koordinaten der Geschichte und der Körperwelt geformt ist; 3. der mundus sempiternus, die ewige Welt, die gesamte geometrische, mathematische Ordnung im Behälter des Raumes; 4. der mundus mentalis, die logische Welt der oberen Kategorien, nach Campanella die Welt der ewigen Intelligenzen, zu deren Erkenntnis keine Deutung mehr notwendig ist, weil sie in sich selbst einleuchten, also schlechthin evident sind, sofern wir einen Zugang dazu finden; 5. der mundus archetypus, die alleroberste, urbildliche Welt, die Welt der schlechthinnigen Vorbilder, in der sich etwas befindet, was Bruno abgelehnt hatte, nämlich die Gesamtheit des Möglichen oder die unendlich vielen Welten, die möglich sind außer der einen, die geschaffen und verwirklicht worden ist; der Leibnizsche Gedanke der möglichen Welten erscheint hier zum ersten Mal. Die Stufen des Seins entsprechen nach Campanella den Stufen der Erkenntnis, gleichsam den Stufen der Sprachkenntnis im Buch der Natur. Alle diese Welten, von unten nach oben oder von oben nach unten geordnet, sind zusammengehalten durch den Trieb nach dem Ordnungshaften oder Einen schlechthin, fliehen das Nichts und die Situation, denn auch die Situation ist ja nichts anderes als

Zufall, Einzelfall, Glücksfall. Die Welt des Kopernikus nimmt bei Campanella eine andere Ausdeutung als bei Bruno. Bei Bruno breiteten sich die Himmelsschalen nach allen Seiten, bei Campanella verhalten sich alle Dinge senkrecht aufwärts, heliozentrisch, sind auf das Sonnenhafte, den Sol zugeordnet, als auf das oberste Ens, die Einheit von Können, Wissen und Wollen, in dem nun ganz und gar kein Nichts mehr ist. Mit einem horror vacui, einem Schrecken vor dem Nichts geht es hinauf zum Sonnenhaften. Wie die Planeten sich um ihre eigene Achse drehen und zugleich um die Sonne, so haben sich, sagt Campanella, auch die Individuen zu verhalten. Es entsteht ein hinzielender Zusammenhang auf den Sol, auf das höchste regierende Ordnungsprinzip, und diesen heliozentrischen Zusammenhang nennt nun Campanella Religion. Diese Religon, nämlich diese Verbindung – religere heißt ja verbinden – haben, so lehrt Campanella, nicht nur die Menschen, sondern alle Dinge der Welt. Wenn sie nicht vom Nichts, von der Situation überwältigt werden, wenn sie nicht zerstreut sind, dann streben sie hin zur Sonne, die im Zenit des zentripetalen Systems steht, das die Welt ausmacht. Der Gebrauch des Wortes »Religion« für den Zusammenhang aller Dinge, auch der unbelebten, ist sonderbar. Es ist keine Kirche mehr da, es sei denn eine Naturkirche mit dem Sonnenwesen an der Spitze, eine Naturkathedrale, wozu sich am Ende das Buch der Natur erhöht. In diesem neuen Astralmythos ist der anfängliche erkenntnistheoretische Ausgang von der erlebnishaften Selbstgewißheit des Subjekts endgültig umgewendet, indem alle Menschen und Dinge der Sonne zustreben, sich in die Ordnung des heliozentrischen Systems einfügend.

Utopie der sozialen Ordnung: der Sonnenstaat

So kann sich Campanella gesellschaftliches Leben auch nur streng geordnet denken, und sein sozialer Wachtraum zeigt

solche wünschbare Ordnung schon im Titel an: »Civitas solis«, übrigens in deutlich entgegengesetzter Bezeichnung zu Augustins Utopie »Civitas dei«. Von den Sozialutopien braucht hier nicht gesprochen zu werden, sie sind in dem Kapitel 36 »Freiheit und Ordnung« des »Prinzip Hoffnung« in eigener Folge behandelt, darunter auch Campanella, dieser freilich ohne seinen ganzen philosophischen Zusammenhang. Nur die eine bürgerliche Planbildung des Thomas Morus in seiner Schrift »De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia«, 1516, muß hier erwähnt werden, weil sie zu Campanellas zentralistischem Staatsentwurf die liberale Folie darstellt. Im siebzehnten Jahrhundert begann nun als helfender Rahmen für die neue unternehmerische Wirtschaftsweise der Manufaktur der große zusammenhängende Wirtschaftskörper des Merkantilismus. In einem wirtschaftlich noch zurückgebliebenen Land wie Spanien wurde immerhin der erwähnte Rahmen mit Zentralisation und beginnender Bürokratie streng politisch geformt eben als stärkste monarchische Organisation. Die hispanisch-politische Seite des Vorgangs, als Universalmonarchie empfohlen und sich so später besonders nach Frankreich ausbreitend, gibt nun die äußeren Formen der civitas solis.

Nach Campanella ist die Welt schlecht, liegt im argen, und die Gesellschaft funktioniert nicht, weil nichts an seinem Platz, nichts im Lot ist, weil zu viel individuelle Freiheit, Zufall, Einzelfall, zu wenig Ordnung da ist. Darum muß administriert, regiert, jede Sache an ihren Ort gebracht werden. Darin stecken, über die spanische Restauration, gewiß auch mittelalterliche Elemente. Denken Sie an die großartige Ordnung in der Malerei bei Giotto: jeder Gegenstand ist genau an den Ort gemalt, wo er hingehört, das heißt der seinem Rang entspricht; denken Sie an die Ordnung der Göttlichen Komödie, worin jeder Abgeschiedene an die gehörige Stelle kommt, in die Hölle, das Fegefeuer oder den Himmel; denken Sie an die Ordnung der Scholastik, die Bauordnung der Gedanken.

Etwas davon ist noch bei Campanella, und Träger des Verbindenden soll bei ihm die gebliebene Kirche sein. Diese Ordnung geht nun bis ins Einzelne hinein, und zwar kommt zum Rationalismus noch jener astrologische Aberglaube hinzu, der ausgerechnet in der Weltfrömmigkeit der Renaissance sich erfrischt hatte: die Grundwissenschaft des Sonnenstaats ist die Astrologie. Die Sonne ist der Gott, der christliche Sonnengott, wenn man so sagen kann, und die Planeten herrschen mit ihr von oben herab. Wie unsere Lebensverhältnisse im einzelnen geordnet sind durch den Tierkreis und die sechsunddreißig Dekane, so herrscht Ordnung nach Maßgabe des Standes der Planeten; die Planeten sind die obersten Regenten des gesellschaftlichen Lebens. Das geht im Sonnenstaat so weit, daß er eigene Beamte hat, die nach dem Stand der Gestirne jeweils die Stunde, ja sogar den Ort des Beischlafs bestimmen. Freiheit ist völlig abgeschafft, es gibt keinen Auslauf, kein individuelles Leben, es kann sie nicht geben. Auf der einen Seite also haben wir mythische, abergläubische Astrologie, auf der anderen Seite rationale Bürokratie, aufs ganze Weltall ausgedehnt, dergestalt, daß zum Beispiel auf der Ringmauer der Hauptstadt der civitas solis Fresken zur kosmologischen und naturwissenschaftlichen Belehrung, Sonne, Mond, Planeten, Pflanzen, geographische Darstellungen, als ein gemaltes Weltall, als ein orbis pictus realer Ordnung angebracht sind. Auch die Stadt selber ist ganz rational auf dem Reißbrett der Bürokratie geplant, ganz im Gegensatz zu den nach Willkür und Zufall zusammengewürfelten mittelalterlichen Städten. Bei Campanella erscheint in diesem Zusammenhang auch technische Utopie, finden sich bisher ungemachte Erfindungen. In weit stärkerer Form werden wir dergleichen begegnen bei Bacon in der »Nova Atlantis«, als einer ausschließlich technisch, nicht sozial ausgeführten Utopie. Wichtiger aber ist: Alles soll bei Campanella an der rechten Stelle stehen, als von oben herab bestimmt und im Sonnenstaat nach Maßgabe astralischer Verhältnisse determiniert sein und

werden, von der Geburt an bis zur letztdeterminierten Todesstunde der Individuen wie der Staaten. An der Spitze des Gemeinwesens steht nun nicht wie bei Morus ein Mann mit einer Ährenkrone, ein bürgerlicher Präsident, ein primus inter pares, ein Gleicher unter Gleichen, sondern der Statthalter der Sonne, Sol oder Metaphysicus. Das ist der oberste Herrscher, der geistige Kaiser, der persönlich-politische Papst des Ens selber, des Seins überhaupt. Ihm unterstehen die drei Statthalter der Primalitäten des Ens, also des Könnens, des Wissens und des Wollens, das heißt die drei Fürsten der Macht, der Weisheit und der Liebe. Wir haben mithin ein Machtministerium, ein Weisheitsministerium und ein Harmonieministerium im Sonnenstaat. Und in ihm geht das Geordnete immer umfassender vom Haus zur Gemeinde, zur Stadt, zur Provinz, zum Regnum, zum Imperium, zur Universalmonarchie. In konzentrischen Kreisen prägt sich die gleiche Geordnetheit immer allgemeiner und umfassender aus. Und ein Weltpapsttum steht an der Spitze dieser hochgebauten, strengen politischen Kathedrale. Das ist mithin eine Utopie, die in nichts einen Spaß verträgt, keine Störung durch Kontingenz, Casus, Fortuna, die ausgeführteste Utopie der Ordnung, die mit dem Mut zur Paradoxie bis ins Letzte getrieben ist. Für alles steht eine Form und ein Platz bereit, nichts soll außer seiner Ordnung stehen, in diesem kathedralischen, hierarchisch gebauten Zukunftsstaat, der in einer Kirche der Intelligenz gipfelt.

Das Pathos der Ordnung, geschärft durch das Leiden und den Haß gegen das Nichts und das Durcheinander, die Störung, ist das Einheitliche bei Campanella. Also aus dem Jammertal geht es bei Campanella nicht mit einem Fluchtmotiv in ein Jenseits, sondern das Jammertal soll mit den drei tapferen Primalitäten Können, Wissen, Wollen aufgehoben werden. Die Menschen sind hier dazu da, gegen das Nichts anzugehen, und im Bund mit dem Sonnenhaften, das in der Welt ist, können die Menschen das Nichts überwinden. Das

fehlt bei Bruno, wo Schatten die Harmonie nur vermehren, ästhetisch, wie auf einem Bild. Es ist auch kein unendlich ausgegossenes Lebens-All wie bei Bruno da, sondern die bessere Welt soll eine kathedralisch gesammelte Naturkirche sein, eine Naturkirche mit einer Sonnengottspitze. Das ist Campanella.

Theophrast Paracelsus

Wir fahren jetzt nach Deutschland. Da ist es feucht, da ist Nebel, sind Wolken. Es gibt noch die großen Wälder, durch den Feudalismus zum Teil erhalten. Es ist eine andere Natur da als in Italien, eben eine sozusagen raunende, und selbstverständlich der deutsche Mondschein und darunter viel Abend, das Haus, das Gemüt. »Doch gehen wir! Ergraut ist schon die Welt, Die Luft gekühlt, der Nebel fällt! Am Abend schätzt man erst das Haus«, sagt Wagner zu Faust nach dem Osterspaziergang. Die warme, tiefe, gute Stube, die Schusterstube Jakob Böhmes wird ein Rahmen spekulativer Inwendigkeit und setzt sich dem Draußen entgegen durch die innere Wärme, durch den Tiefsinn, die beide das schlechte deutsche Wetter gleichfalls beherbergen mag, mindestens im sechzehnten Jahrhundert. Anders die Klarheit der ewigen Sonne und des blauen Himmels im Süden, wo auch der Regen nicht rauscht, wenn er niederfällt, sondern auf die harten Blätter der Südpflanzen knallt, die hart sind zum Schutz gegen die Verdunstung. Deutschland ist auf lange hin ein politisch unentwickeltes Land, in dem noch sehr viel Mittelalter ist, in dem es, verglichen mit Italien, aber auch Frankreich, auch England, ganz ungleichzeitig hergeht, ein Land, in dem es dadurch allerdings auch noch viel spitzgieblig Gotisches gab, in Leben wie Kunst. All die landschaftlichen, klimatischen, wirtschaftlichen Unterschiede, die Ungleichzeitigkeit vor allem, die gotische Winkligkeit in aller Weiträumigkeit, das gotisch Gezogene, all das müssen Sie festhalten, um die Gedankenlandschaft verstehen zu können, die neben der italienischen aufgeht. Es sind zwei Namen, die in der Renaissance hier her gehören, Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim und Jakob Böhme. Der eine der reisende philosophische Arzt, der andere der Schuster, der nach einer Gesellenwanderschaft nie wieder aus Görlitz herausge-

kommen ist, der philosophus teutonicus, einer der tiefsinnigsten Menschen, die je gelebt haben.
Paracelsus wurde 1493 in Einsiedeln in der Schweiz geboren, 1541 starb er in Salzburg nach einem Wanderleben als Arzt, auch als Quacksalber, als großer Empiriker und gleichzeitig großer Spekulant; die längste Zeit lebte er in Basel. Er war ein recht seltener Schweizer, eine echte Renaissancefigur, große Teile des »Fausts« sind voll von ihm. Magus, Phantasus, Naturforscher, Empiriker, Kosmosoph, alles zusammen war er. Zu der deutschen Landschaft, die ich in Andeutungen darzustellen versuchte, kommt jetzt noch qua Ungleichzeitigkeit die unterirdische die sektenhafte Tradition aus der Laienbewegung, die auch im Erzgebirgischen Jakob Böhmes noch lebt. Stark leuchtend ist sie hervorgetreten im vierzehnten Jahrhundert in der christlichen Mystik, in Meister Eckhart, Suso, Tauler. Solches wird nun aber in die Natur hineingesehen, die bei Eckhart, Tauler und Suso fast fehlt. Auch hatte Paracelsus eine enge Beziehung zum Volk, dieser akademische Arzt hatte große Ehrfurcht vor dem Volkswissen. Er hörte auf die Fuhrleute und achtete auf die uralten Hausmittel, mit denen sie zum Beispiel ihre dampfenden Pferde behandelten; er hörte auf die alten Mütterchen, die Kräuterweiblein, was sie aus jahrhundertelanger Empirie und vielleicht noch aus etwas anderem als Empirie, nämlich aus sympathetischer Beziehung zur Natur, von heilenden Kräutern zu erzählen wußten. Er forschte auch der Wirkung von Metallen auf Menschen nach. Das alles nahm er auf und hielt sich nicht zu gut dafür, das uralte Volkswissen in das der Renaissance einzuführen, und zwar nicht nur das medizinische, sondern auch das der Volkssagen, soweit sie sich auf große Naturgegenstände bezogen, auf den Wald, das Innere der Erde, den Metallbaum, der im Inneren der Erde wächst, die geheimnisvollen unterirdischen Wasser. Bei aller Natursichtigkeit war Paracelsus ein genauer Empiriker, ein Mann, der in der Geschichte der Medizin eine ebenso große Rolle spielt wie in

der Geschichte der Philosophie, ja sogar in Vorlesungen der Geschichte der Medizin eine größere als in den üblichen der Philosophiegeschichte.
Paracelsus hat alle seine Schriften zuerst deutsch geschrieben, das war ein Novum in seiner gelehrten Welt. Er hat sie zum Teil erst später ins Lateinische übersetzt. Manches ist verlorengegangen, erhalten aber ist vor allem das »Opus Paragranum«, das »Opus Paramirum«, weiter eine große Schrift »De natura rerum«, mikro-makrokosmisch gleich verbunden.

Entsprechung des Innen und des Außen

Ausgang der Lehre ist: Innen und Außen sind stets zusammen. Das Wort »Innen« haben wir die ganze Zeit bei Bruno und bei Campanella als Durchgehaltenes nicht gehört. Der schöne italienische Blick auf die Welt, auf das Diesseits, wird bei dem philosphischen Arzt zwar nicht aufgegeben, gewiß nicht, aber die Innenseite des Diesseits, die konkave Seite sozusagen, wird nun ebenfalls gesehen und pointiert, und zwar so, daß über dem Innen das Außen, über dem Außen das Innen nie vergessen wird. Was drinnen ist, ist draußen, was draußen ist, ist drinnen; und noch weiter, das Innen ebenso auf ein Unten, vor allem aber das Draußen auf ein Oben, als kosmisch Überwölbendes beziehend: was unten ist, ist auch oben, und was oben ist, ist auch unten. Es geht also ein großes Sich-Entsprechen durch die Welt: von der Innenseite zur Außenseite und umgekehrt. Die Welt ist infolgedessen nur erkennbar, indem der Mensch, also das Innen, das Subjektive, gefaßt wird als ihr Erstes und zugleich als Frucht der Welt. Nicht, als ob hier das Außen erzeugt worden wäre von dem Innen, aber ohne das Innen fehlt der Schlüssel, das Außen zu öffnen. Nun wird aber von Paracelsus der Gedanke ebenso herumgeworfen auf die riesige Um- und Außenwelt; denn erst

recht ist das Innen als Mensch nur erfaßbar, wenn es aus der Welt verstanden wird wie die Frucht aus dem Samen. Die Philosophie hat so die Natur sogar zu ihrem einzigen Gegenstand, Philosophie selber, meint Paracelsus, ist nichts anderes als unsichtige Natur, die Natur sichtige, sichtbare Philosophie.

Krankheit, Selbstheilung der Welt

Jedoch kann das Innen bei Paracelsus die Natur nur erkennen und die Natur kann nur sich selbst begegnen, wenn das Erkennende, als Schlüssel, nicht krank ist. Krankheit ist hier in einem viel weiteren Sinn als dem medizinischen gemeint, sie bedeutet, daß der Mensch nicht voll wuchernden Eigenwesens sein, daß er sich nicht in bloße Sparren seiner Individualität einschließen darf. Der Arzt spricht im Philosophen: Der Mensch soll seine Gesundheit herstellen durch Konformität mit der Naturerkenntnis und diese zugleich krönen durch Herstellung der großen Salus in der Natur selber. Ein völlig neues Motiv taucht auf, das einer Selbstheilung der Welt, medizinisch gedacht. »Die Philosophie«, sagt Paracelsus, »ist die Gebärerin eines guten Arztes«. Paracelsus bringt das Heilende in die Philosophie hinein, dergestalt, daß der gute Philosoph jederzeit auch ein guter Arzt und ein guter Arzt ein guter Philosoph ist, sich wendend gegen die Störung im Mikrokosmos-Makrokosmos Natur.

Was nun die Krankheit angeht, so ist sie dazu da, geheilt zu werden, indem sie das Störende ist, das aus dem guten natürlichen Lauf Heraustretende. Paracelsus definiert von hier aus Krankheit ganz großartig als ein übel verselbständigtes organisches Wesen, als stures Eigenwesen, als etwas, das sich zum Körper verhält wie ein Parasit, als das Sichselbständigmachen eines Teils, der heraustritt aus dem gesunden Kreislauf. Mit modernem Beispiel: alle Krankheit ist parasitisch, eine Art wuchernder Krebszelle oder, psychopathologisch, ein ver-

selbständigter seelischer Komplex, der den Menschen herumtreibt. Das verselbständigte Parasitische, das herausgefallen ist aus dem Gesamtzusammenhang, ist zuletzt der Ursprung der Krankheit. Die Krankheit trotzt und hat in diesem Trotz ihren eigenen Lebenslauf. Es müssen nun Mittel gesucht werden, Kräuter und Metalle, durch die die allgemeinen Lebensgeister in uns gestärkt werden, so daß das Kranke wieder in den guten, gesunden Hauptgang zurückgebracht werden kann. Darin ist der uralte Zusammenhang von Krankheit mit Sünde erhalten, denn Sünde gilt ja auch als ein Sondersein, ein Trotz, ein Justament, ein Aufbegehren. Nur ist bei Paracelsus gar nichts Pfäffisches, der Trotz der Krankheit wird ja nicht gebrochen, niedergeworfen, ausgepeitscht sozusagen, sondern er wird zurückgebracht, nicht durch Zerknirschung, im Gegenteil durch Erhörung, nämlich des Lebens, der Fülle des Lebens. Was die Vervollkommnung angeht, so wird der Mensch wieder natürlich, ganz also ohne Kasteiung als Heilmittel wider die Sünde. Der Mensch wird gerade in der Heilung, wenn er die Krankheit als Feind empfindet und aufhebt, wenn er den Hauptgang wieder öffnet und herstellt, erneut natürlich, naturhaft. Dadurch nimmt er auch wieder am genesenden Weltleben teil, was Goethe, der hier manches mit Paracelsus gemeinsam hat, das Gesunden in der Welt nennt. Dieses Verbum setzt kein Kranksein voraus, sondern es kann ohne Wechselbegriff zu Kranksein existieren, in dem Sinne, daß ein großes Gesunden an sich durch die Welt geht. Der Anschluß an dieses Gesunden ist Heilung und Anschluß an den allgemeinen Lebensgang. Deshalb aber soll die Krankheit geheilt werden, weil sie nicht nur das Störende, sondern das noch Unvollkommene ist. Der Mensch, sagt Paracelsus, ist das höchste Fürnehmen der Schöpfung, und er bewährt sich als solches, indem er die Dinge selber, sie vervollkommnend, ihrer Bestimmung in der Natur entgegenführt. Hier ist ganz aktive Renaissance, der erfindende Mensch greift in die Natur ein und spricht sein

Fiat in magischer Hülle. Magie, Alchimie, leider auch Astrologie sollen die Natur aufschließen. Magie ist als Eingriff in die Natur die älteste intendierte Form von Technik, und Bacon nahm das Wort noch auf, indem er die bürgerlich beginnende Technik »natürliche Magie« nannte, die sich zu der abergläubischen Magie so verhalte wie die realen Taten Alexanders des Großen zu den eingebildeten der Ritter des Königs Artus. In der Hülle von Alchimie und von Aberglauben hebt nun auch das an, was in der feudal-theologischen Gesellschaft nicht auffindbar ist: das Prometheische. Wir kennen dieses Überschreitende aus Faust, wo die Luft voll Paracelsus ist; das Prometheische ist sogar buchstäblich darin: von Paracelsus her kommt die Intention und das Rezept zur Herstellung von Menschen, zur Herstellung des Homunculus, des Menschleins aus der Retorte. Damit sind wir mitten in dem Aberglauben magischer Technik und magischer Weltveränderung. Nicht gemeint ist von Paracelsus, den einfachen und mit Glücksgefühlen der Liebe übersäten Weg der natürlichen Zeugung des Menschen abzuschaffen. Vielmehr, was auf dem natürlichen Wege der Zeugung nicht gelingt, sollte versucht werden, einen Menschen herzustellen, wie es ihn noch nie gab, einen von allen Schlacken befreiten. Besser, als der Herr den Menschen geschaffen hat, möchte der Arzt den neuen Menschen schaffen, von Prometheus her bekommt der Homunculus-Mythos auch bei Paracelsus den ihm angemessenen Hintergrund. Um das fertigzubringen, braucht der Mensch höchste Kühnheit, er kann nicht groß genug von seiner schaffenden Vernunft denken, und diese schaffende Vernunft nennt Paracelsus imaginatio, eine optimistische Kraft, dieselbe, die in banalen Bezirken die Luftschlösser errichtet. Alle Paläste sind einmal Luftschlösser gewesen, kann man sagen, im Sinn der Träume nach vorwärts, im Sinn der revolutionären Romantik.

Wie sieht nun die imaginatio aus, diese utopische Funktion der Herstellung des besseren Menschen, einer besseren Welt oder einer Heilung der Welt, auf daß sie besser werde? Die Antwort bei Paracelsus ist ziemlich abenteuerlich ausgedrückt in Sätzen wie diesen: »Alles Imaginieren« (das heißt schöpferische Einbilden, zugleich Hineinbilden) »des Menschen kommt aus dem Herzen, das Herz ist die Sonne im Mikrokosmos. Und alles Imaginieren des Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Samen, welcher materialisch wird.« Und weiter: »Imaginatio wird konfirmiert und vollendet auch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe; denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen.« Das stimmt übrigens mit einer Stelle des Campanella zusammen aus seiner Schrift »De sensu rerum et magia«: »Homo non potest facere quod non credit posse facere«, der Mensch kann nichts tun, von dem er nicht glaubt, daß es getan werden kann, von dem er nicht glaubt, daß er es tun kann. Also Glaube beschleußt und besiegelt den Willen, das ist beispielloses Vertrauen auf die menschliche Macht und die verborgene Vollendung in der Natur. Alles ist ja verschlungen, die kleine und die große Welt, Innen und Außen, Mikrokosmos und Makrokosmos, so sieht es also in der Welt Paracelsi aus. Welchen Anschluß hat aber die große Welt an die optimistische imaginatio? Wir sprachen schon vom Gesunden, vom guten, allgemeinen, kerngesunden Weltgang, mit der Vollkommenheit in sich, die herausgeführt werden kann. In der Welt, die so vervollkommnet werden kann, ist nach Paracelsus ein Gärendes, ein zum Licht Dringendes, es ist gleichsam ein Glaube in der Natur selber, ein Prometheisches auch hier, das auf den Menschen wartet und ihm antwortet. Das drückt Paracelsus vorzugsweise durch ein

sonderbares Gemisch von chemischen, hygienischen, moralischen und politischen Kategorien der Herausführung aus.

Dynamischer Chemismus

Paracelsus nimmt eine erste Materie an, die, noch unbestimmt, allem zugrunde liegt. Aus ihr kommen die drei Kraftstoffe, die Paracelsus Mercurius, Quecksilber, Sulphur, Schwefel, und Sal, Salz, nennt. Darunter aber ist mehr zu verstehen als die gleichnamigen empirischen Stoffe darstellen. Im vorhandenen Quecksilber, Schwefel und Salz ist nur der höchste Prozentsatz der Mercurialischen, Sulphurischen und Salinischen als verborgenen Agentien, Quecksilber ist das, was die Körper flüssig, Schwefel das, was sie verbrennlich, und Salz das, was sie fest macht. Die überlieferten vier Elemente Wasser, Feuer, Luft und Erde werden dynamisch in diese drei Kraftstoffe aufgelöst. In dieser mythischen Chemie klingt dazu freilich sehr Altes an: Lots Weib kehrte sich um und erstarrte zur Salzsäule, Salz ist daher das Umkehrende, auf dem Weg Stehenbleibende und Stockende, auch das Konservierende. Aber Mercurius und Sulphur, die zwei anderen Agentien, bewirken die Gestaltung und Umgestaltung der Dinge, sie sind das, was den Umsatz der Dinge lenkt. Und zwar ist bei Paracelsus stets eine Umgestaltung im Sinn der Abscheidung schädlicher, unlauterer, unreiner Stoffe, des mit Salz, Trotz, Erstarrung, Verselbständigung Überfüllten. Dies alles, was Krankheit verursacht, soll abgeschieden werden, damit das übrige Gute dem allgemeinen Lebensgang wieder zugeführt werde, nämlich dem vierten Wirkstoff. Zu Mercurius, Sulphur und Sal kommt Archeus, der mikrokosmische Lebensgeist oder organische »Regierer« hinzu. Er ist mit dem Mercur eng verwandt, Mercurius vitae nennt Paracelsus ihn auch, das Quecksilber des Lebens; er ist aber zugleich die quinta essentia aller Dinge und heißt dann makrokosmisch

Vulcanus. Wie der Weingeist die Essenz des Weins ist, sagt Paracelsus, so schläft in allem diese quinta essentia. Sie ist eine noch nicht so kräftige Essenz, ein nicht so kräftiges Agens wie die drei anderen, Mercurius muß darum zu Hilfe kommen und sie als verborgen wesentliche Qualität aus jeder Krustenbildung lösen.

Chemie und Alchimie waren damals ganz eng und oft ununterscheidbar verflochten, Alchimie war ursprünglich mehr als die Goldkocherei von Gaunern und Halunken, die von den Renaissance- und dann von Barockfürsten an den Hof gezogen wurden. Es kam nie etwas dabei heraus, außer, bei dem armen Hund Böttcher in Meißen, der durch Zufall das Porzellan herstellen konnte. Als Goldmacherschwindel jedenfalls ist die Alchimie in Erinnerung geblieben, oft aber war noch etwas anderes darin: die Dinge befinden sich in einem Bleigefängnis, in dem Erstarrten, Toten, und die Quintessenz, die in den Elementen als Gold, im Leib als strahlende Gesundheit, in der Welt als der gesamte Lebenszusammenhang durch Urlicht ausgedrückt ist, will herausgeführt werden. Bei Meister Eckhart heißt es: »Alles Korn meint Weizen, alles Metall meint Gold, alle Geburt meint Menschen!« Alchimie war also, abgesehen von Schwindel, Betrug und Sudelkocherei, in der Intention gemeint als befördernder Frühling, als Reifmachen der Metalle. Das große Geschäft der Reifung der Metalle steht aber bei Paracelsus als bloßer Teil fürs weit wichtigere Ganze: die Alchimie soll in die generelle Alchimie münden, die das Erstarrte, zu Blei Gewordene aufhebt. »Blüh auf, gefrorner Christ«, ein Vers aus dem »Cherubinischen Wandersmann« des Angelus Silesius und das Wort des Paracelsus vom »Mai der großen Welt« enthält ebenfalls alchimistische Allegorie. Ein chemisches Ostern geht durch die Natur, und der Mensch kann es hervorführen, er kann die Welt eben in ihre Essenz führen.

Der Chemismus als Befreiungsmacht, Sulphur als das, was den großen Schlaf in der Welt verbrennt, spiegelt gerade einen

Affekt, der unüberhörbar ist, und dafür sei ein erstaunlicher Zeuge zitiert, der konservative Historiker Leopold von Ranke. Dieser macht folgende merkwürdige Bekundung: »Die Münzerschen Inspirationen, die sozialistischen Versuche der Wiedertäufer und die Paracelsischen Theorien entsprechen einander sehr gut; vereinigt hätten sie die Welt umgestaltet.« Merkwürdig ist dieser Satz zunächst wegen einer bei Ranke besonders auffallenden Übertriebenheit und dann wegen eines selbst bei Ranke erstaunlichen Idealismus der Geschichtsauffassung. Denn es lag gewiß noch an anderem als an dieser Nichtvereinigung von Inspirationen, Versuchen und Ideen, daß der deutsche Bauernkrieg verloren wurde. Auch aus der Vereinigung von Inspirationen Münzers, Versuchen der Wiedertäufer und Ideen des Paracelsus hätte noch kein Sieg entstehen können. Aber davon abgesehen ist der Sachzwang klar, womit hier eine Überbauverwandtschaft zwischen Thomas Münzer, den Wiedertäufern und Paracelsus notiert ist, eine Verwandtschaft, die Paracelsus nicht unbewußt war, denn er legte seinen Stolz darauf, mit dem Luther der Frühzeit, wohlverstanden der Frühzeit, verglichen zu werden, und sehr wahrscheinlich, zum Mißfallen der Basler Ehrbarkeit, unterhielt er Beziehungen zu den Täufern.

Verschlingung Mikrokosmos – Makrokosmos

Eingebaut bleibt das alles – ohne sonderliche Christologie wie bei den Täufern – in die Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos, als Ausdruck unverwechselbarer Weltfrömmigkeit. Der Mensch ist die Weh im Kleinen, eine Abbreviatur des Kosmos, wie die Welt der Mensch im Großen, eine Elongatur des Menschen, beides ist in seinem Archeus hier, Vulcanus dort, dauernd sympathetisch verschlungen. Auch kabbalistische Lehren, durch Reuchlin damals in Deutschland bekannt geworden, die Lehren von einem »Großen

Adam«, »Adam Kadmon«, der die Welt selber sei und ihre Gestalt ausmache, haben zweifellos auf die spezifische Mikrokosmos-Makrokosmos-Fassung Paracelsi eingewirkt. So ist hier, trotz Weltfrömmigkeit, ja Entsprechungslehre des Minimum und des Maximum, letztlich doch ein außerordentlicher Unterschied zu Bruno da, der nicht scharf genug betont werden kann: Bei Giordano Bruno verschießt der Mensch vor der räumlichen Unendlichkeit, vor dem Universum. Er ist gar nichts, seine Angelegenheiten kommen nicht vor, das Bild des Menschen wirkt nicht, der Mensch hat keinen Vorrang, im Gegenteil, er ist ein Bruchteil des zu erledigenden Weltgeschäfts, und alle seine kleinlichen Sorgen, alles, was in unserer Gesellschaft nicht stimmt, löst sich auf in der Harmonie des Ganzen. Der Mensch geht unter in der Kugel, und die Kugel hat ja keine Menschengestalt, sie ist dem menschlichen Leib fern. Paracelsus dagegen teilt den Mikrokosmos wie den Makrokosmos in Leib, Geist und Seele, und die Lebenskraft Vulcanus, makrokosmisch, nährt und garantiert gerade die vielen Archeus-Lebenskräfte, mikrokosmisch. Item, Paracelsus ist letzthin zwar gleichfalls pantheistisch, doch sein Pan ist unendlich und im Gemüt zugleich, unvollendeter Prometheus-Vulcanus des Menschen und der Natur, der im und durch den Menschen das »opus magnum« seines Gesundens vollbringt. »Denn die Natur«, sagt Paracelsus, »bringt nichts an den Tag, was auf seine Statt vollendet sei; der Mensch muß es vollenden.«

Jakob Böhme

Es geht nun hinein zu Böhme, er und Paracelsus gehören eng zusammen. Jakob Böhme wurde geboren 1575 in Altseidenberg, einem Dorf bei Görlitz, und starb 1624 in Görlitz. Ein Schuhmacher und Philosoph dazu, und was für einer, der philosophus teutonicus, wie die Engländer ihn nannten. Als Geselle auf der Wanderschaft las er nachweislich Paracelsische Schriften, unbekannt, was er sonst noch in sich aufgesogen und still verarbeitet haben mag von dem, was im Volk an unterirdischer Grübelliteratur, an seltsamen Gesichten umlief, wovon keine Literaturgeschichte meldet. Was waren das für Gespräche, die der sogenannte einfache Handwerksmann auf der Wanderschaft mit anderen Ungleichzeitigen bei einer Unschlittkerze in den Kneipen oder im Strohbett führte, was lebte darin weiter aus den Bauernkriegen, aus der religiösen Unruhe der Täufer und vielem noch weiter her? Wir können es etwas erkennen in seinem späteren Schrifttum. Darin sind Dinge enthalten, die in der zeitgenössischen Philosophie überhaupt keine Rolle spielten, ja seit Jahrhunderten aus der europäischen Bildung verschwunden waren. Zum Beispiel lebte das Manichäische noch: Mani, im dritten Jahrhundert, hatte die Lehre des Zoroaster (Zarathustra) wieder aufgegriffen, die Lehre von dem Kampf zwischen Ahriman und Ormuzd, zwischen Nacht und Licht – lauter dualistische Gnosis. Die manichäischen Gemeinden waren ja nicht ausgestorben nach dem Sieg der katholischen Kirche, sie lebten weiter in Bulgarien bei den Bogomilen und dann in Südfrankreich, der Provence bei den Katharern; die Ideologie der Albigenser im zwölften Jahrhundert hängt mit ihnen zusammen. Dergleichen lebte im Volk weiter, doch die herrschende Bildung und Philosophie wußte nichts mehr davon. Der Sieger schreibt die Geschichte, und das Volk war nicht der Sieger. Aber hier ist einer der seltenen Blicke in das Volk

hinein möglich, Jakob Böhme hat das aufgenommen, und er steht zum Teil als ein Fremdkörper in der Renaissance, indem seine Philosophie Gedanken verarbeitet, die in der Gnosis lebendig waren. In dem ungleichzeitigen, ungleichmäßigen Bewußtsein der deutschen Volksschichten hat sich das erhalten. Jakob Böhme könnte ein Mensch aus dem vierten oder fünften Jahrhundert sein, obwohl er andererseits ganz besonders deutlich aus den faustischen Strömungen der Renaissance aufsteigt. Im damaligen Volk lief ein Nachdenken um über den ungeheuren Druck und das Unheil, das nach den Bauernkriegen über die Geringen gekommen war, und die Antwort Böhmes auf seine Grundfrage: Wie stehen Licht und Finsternis in der argen Welt? war große metaphysische Grübelei, mit viel trüber Mystik, aber auch mit der tiefsinnigsten Form von Dialektik, die es seit Heraklit gab. Das kam bei dem Mann nicht von ungefähr, sein Grübeln war allemal Erlebnis. Böhmes jugendliches Grübeln zeigt zuweilen auch okkulte Züge, auf die es nicht ankommt, aber der Blitz einer wirklichen, einer philosophischen Erleuchtung kam ihm, als er schon Handwerksmeister war. In nuce ist in diesem Blitz seine ganze Philosophie enthalten. Er sah nämlich in seiner Schusterstube, an einem Sonntagmorgen, einen Zinnteller an der Wand an, auf einem Bord, und der Teller leuchtete, wie Böhme sagt, »mit lieblichem jovialischem Schein«. Zinn steht unter Jupiter, daher jovialisch nach dem Genitiv Jovis von Jupiter. Und nun die Hauptsache daran: An dem Licht im dunklen Zinn ging ihm der Gedanke auf, daß ohne einen dunklen Grund Licht nicht offenbar werden könne. Das Licht im dunklen Zinngrund deutet also an: das Helle bedarf des Dunklen, um offenbar zu werden, kein Ding kann sich ohne das ihm Widerwärtige offenbar machen, ohne Nein gibt es kein Ja, die Welt besteht aus Gegensätzen, kurz, sie ist objektiv dialektisch.

Böhme veröffentlichte in chaotischer und doch einheitlicher Fülle sein erstes Buch »Aurora oder Morgenröte im Auf-

gang«. Großartig, wie das Genie hier aus der Halbbildung, ja nicht einmal aus dieser und aus barockem Schusterdeutsch mit einer bildkräftigen Sprachbegabung ohnegleichen Licht schlägt, und zwar so, daß noch aus einer sprachlichen Unbildung, die der kleinste Gymnasiast belächeln könnte, ein großer und seltsamer Gedanke herauskommt. Böhme schreibt nämlich Qualität sowohl mit einem als auch mit zwei l und verbindet das mit Qual und Quellen. Er kann also Fremdwörter nicht richtig lesen und schreiben, noch weniger kennt er Latein: Qualität ist als Quallität ebenso das Quellende oder Quallende, und die drei Begriffe Quellen, Qual und Qualität werden in eins gedacht, so daß aus einer völlig falschen, sinnlosen Etymologie ein, wie wir sehen werden, außerordentlich tiefsinniger Gedanke entsteht. So gibt es manches bei Jakob Böhme, wo die schlechte Schulbildung diesem Mann noch zum Besten dienen muß. Einer der Pastoren besonders beschränkter Art, aus der damals so erstarrten Lutherkirche, der Pastor Primarius Richter in Görlitz, hat den unorthodoxen Grübler angezeigt, von der Kanzel gegen ihn gepredigt, bis dem Schuster vom Magistrat das Schreiben verboten wurde. Jakob Böhme hat dem sieben Jahre gehorcht, dann trieb ihn der Geist ununterdrückbar weiter, und er veröffentlichte nun in rascher Folge zwanzig übrige Schriften meist kleineren Umfangs, darunter auch Sendschreiben. Er konnte das offenbar wagen, weil er später einen kleinen Schutz unter dem schlesischen Adel fand, vor allem war sein Freund und Gönner der betroffene Abraham von Franckenberg. Von hier aus gab es Übergänge zur englischen Aristokratie, so daß der Schuster Jakob Böhme in England bekannt wurde. Die wichtigsten Schriften außer der erwähnten »Aurora« sind »Vierzig Fragen von der Seele«, »Sechs theosophische Punkte«, »Mysterium magnum«. In Deutschland wurde Jakob Böhme sehr rasch wieder vergessen, während er in England und auch etwas in Frankreich weiterwirkte. Dies selber rätselreiche, oft freilich auch reak-

tionär gebrauchte Aufleben wurde aufgegriffen von Baader, vorher von Schelling, der Böhme gegen Fichte wandte (mancher Philosoph von Profession, hieß es, dürfte seine ganze Rhetorik aufgeben gegen den Reichtum und die Gedankentiefe dieses Schwärmers) und von Hegel, der Böhme bewunderte. Wenn man methodisch erst einmal herausheben will, was das Eigentümliche dieser erzdialektischen Philosophie ist, so wiederhole ich: hier ist trotz Nicolaus von Cusa die erste objektive Dialektik seit Heraklit. Dergleichen haben wir schon bei Paracelsus gesehen, aber bei Böhme geht es ins Ungeheure und auch Ungeheuerliche weiter. Er hatte ein völlig qualitatives Naturbild, das den äußersten Gegenpol darstellt zu der mathematischen Naturwissenschaft seit Galilei und Newton, freilich nicht so ganz zu Kepler, bei dem qualitative Züge noch nachwirken. Selbstredend hatte Böhme von mathematischer Naturwissenschaft niemals auch nur den Namen gehört. Sein Weltbild stammt aus einer älteren Gesellschaft als der bürgerlich-neuzeitlichen, eben aus einer, in der Naturqualitäten noch in die Ideologie hineinpaßten, während sie einer Ideologie des Kalküls fremd sind. In der kapitalistischen Gesellschaft siegte der Kalkül, die Quantifizierung, die Preisbildung in der Warenwelt und der ganzen quantitativ eingeebneten Welt. Bei Böhme dagegen geht, wenn auch in einem wunderlich ungleichzeitigen Gewand und vielfach ganz anthropomorph, der vorbürgerliche Aspekt auf ein Quellen und eine Qualität in der Natur; sie ist als dialektische Nacht-Licht-Werdung spekulativ gedacht.

Ich möchte, bevor wir ins Einzelne gehen, nebenbei aus dem »Hungerpastor« von Wilhelm Raabe einige Worte über spintisierende Natur bei Schustern, mit besonderer Berücksichtigung des Schusters Jakob Böhme, vorlesen:

»Es ist, wie das Volk sagt, eine ›spintisierende Nation‹, und kein anderes Handwerk bringt so treffliche und kuriose Eigentümlichkeiten bei seinen Gildegliedern hervor. Der niedrige Arbeitstisch, der niedrige Schemel, die wassergefüllte

Glaskugel, welche das Licht der kleinen Öllampe auffängt und glänzender zurückwirft, der scharfe Duft des Leders und des Pechs müssen notwendigerweise eine nachhaltige Wirkung auf die menschliche Natur ausüben, und sie tun es auch mächtig. Was für originelle Käuze hat dies vortreffliche Handwerk hervorgebracht! – eine ganze Bibliothek könnte man über ›merkwürdige Schuster‹ zusammenschreiben, ohne den Stoff im mindesten zu erschöpfen! Das Licht, welches durch die schwebende Glaskugel auf den Arbeitstisch fällt, ist das Reich phantastischer Geister; es füllt die Einbildungskraft während der nachdenklichen Arbeit mit wunderlichen Gestalten und Bildern und gibt den Gedanken eine Färbung, wie sie ihnen keine andere Lampe, patentiert oder nicht patentiert, verleihen kann. Auf allerlei Reime, seltsame Märlein, Wundergeschichten und lustige und traurige Weltbegebenheiten verfällt man dabei, worüber die Nachbarn sich verwundern, wenn man sie mit schwerfälliger Hand zu Papier gebracht hat; wobei die Frau lacht oder sich fürchtet, wenn man sie in der Dämmerung mit halblauter Stimme summt. Oder aber man fängt an, noch tiefer zu grübeln und ›Not‹ wird aus, ›zu entsinnen des Lebens Anfang‹. Immer tiefer sehen wir in die leuchtende Kugel, und in dem Glase sehen wir das Universum in all seinen Gestalten und Naturen; durch die Pforten aller Himmel treten wir frei und erkennen sie mit all ihren Sternen und Elementen; höchste Ahnungen gehen uns auf, und niederschreiben wir, während der Pastor Primarius Richter von der Kanzel den Pöbel gegen uns aufhetzt und der Büttel von Görlitz, der uns ins Gefängnis bringen soll, vor der Tür steht: ›Denn das ist der Ewigkeit Recht und ewig Bestehen, daß sie nur einen Willen hat. Wenn sie deren zweene hätte, so zerbräche einer den andern und wäre Streit. Sie stehet wohl in viel Kraft und Wundern; aber ihr Leben ist nur bloß allein die Liebe, aus welcher Licht und Majestät ausgehet. Alle Kreaturen im Himmel haben einen Willen, und der ist ins Herze Gottes gerichtet und gehet in Gottes Geist, wohl im

Centro der Vielheit, im Wachsen und Blühen; aber Gottes Geist ist das Leben in allen Dingen, Centrum Naturae gibt Wesen, Majestät und Kraft, und der heilige Geist ist Führer.‹ Viel sehen wir in der glänzenden Kugel, durch welche die schlechte Lampe so armes Licht wirft, daß wir dabei kaum zu Papier bringen können, was wir sahen; aber nichts destoweniger können wir unter das vollendete Manuskriptum schreiben: ›Geschrieben nach göttlicher Erleuchtung durch Jakob Böhm, sonsten auch Teutonicus genannt.‹« Und nun noch ein sehr viel berufeneres Zeugnis als das des Romanschriftstellers Raabe, der außerdem das schlechtestmögliche Zitat aus Böhme genommen hat, das für Böhme gar kein Bild gibt. Das berufenere Zeugnis stammt von einem sehr großen Nachfolger Jakob Böhmes, der sich mit ihm sehr gut hätte unterhalten können, von Hegel. Er sagt in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: »Die Barbarei in der Ausführung ist nicht zu verkennen … Aber ebensowenig ist zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat … Man wird nicht verkennen, welches tiefe Bedürfnis des Spekulativen in diesem Menschen gelegen hat.« Das ist nun zu erhellen, indem wesentliche Gedanken Böhmes selber sprechen.

Buch der Inwendigkeit

Der Anfang ist das Insichhineinhören, dergestalt, daß der Mensch, indem er in sich hineinhört, glaubt, auch in die Dinge hineinzuhören. Die Grübelei, die sich in sich selbst versenkt, soll für ihn und bei ihm zugleich dasselbe sein wie ein tiefer Blick in das Innere, in den Hunger, die Unruhe, die Begierde, die überall treibt. Die Grundfrage Böhmes aber, der wirkliche Anfang lautet dann so: Wie kommt das Dunkel in die Welt, wie kommt das Böse in die Welt? Wir selbst sind böse, und wir finden um uns wenig Gutes, sagt er, und doch ist, wie uns die

Kirche sagt, diese Welt von einem guten Gott geschaffen. Und Böhme bekennt in seinen Frühschriften, er habe hierüber sehr oft »heidnische Gedanken« gehabt: Also bin ich schwache Kreatur besser als dieser Gott? Es ist das ein Gefühl, das in der menschlichen Geschichte sehr oft vorkam, die griechischen Tragiker vertraten es, ihnen verschlug es den frommen Atem. Es ist die Hiobfrage, so erscheint sie im Christentum statt der demütigen Hingabe an das Unerforschliche oder in den unerforschlichen Ratschluß. Wenn der Urgrund der Welt lauter Gutes ist, wie entsteht dann das Böse? Das eben kann bei Böhme nur enträtselt werden, indem sich der Mensch in der Grübelei in sich selbst versenkt als in einen wichtigen zentralen und auch verhältnismäßig gut beleuchteten Teil der Natur, besser beleuchtet als die anderen Teile, von denen er nichts weiß. Weil wir Ebenbilder Gottes sind, können wir, wenn wir uns in uns versenken, den Anfang der Dinge selbst berühren. Wir berühren unseren Anfang, der unten in der Tiefe liegt, und dadurch berühren wir den Anfang der Dinge selber mit einem ungeheuren Dabeisein des Sich-Entsinnens, wir schauen in die wilde Natur des Anfangs. Da ist ein Miteinanderverschränktsein, ein Aneinanderausgären, ein Widersprechen, ein Kochen, ein Kämpfen, ein Ringen von zwei Elementen, die am Anfang, die im Urgrund sind. Dabei soll jedoch nicht stehengeblieben werden, Böhme sagt, der Verstand habe vor den Mysterien des Anfangs nicht anzuhalten »wie die Kuh vor der Stalltür«. »Ich trage«, so sagt er weiter, gegen die gelehrten Ekletiker, die nichts Eigenes zu sagen haben, »in meinem Wissen nicht erst Buchstaben zusammen aus vielen Büchern, sondern ich habe den Buchstaben in mir, liegt doch Himmel und Erde mit allen Wesen, dazu Gott selber, im Menschen. Soll er denn in dem Buche nicht lesen dürfen, das er selber ist?« Das ist mystischer Subjektivismus, das will aber gleichzeitig ein unterirdischer Gang sein in das Innerste, das Anfängliche, das Alpha alles Seins selber hinein.

Das Böse in Gott als Ursprung der Gegensätze in der Welt, treibende Urkraft Hunger

Was trifft nun dieses Philosophieren im Naturieren des Anfangs außer dem Guten noch an? Es trifft das an, was macht, daß die Welt so sehr im Argen liegt, und der Grund davon ist ein Ungrund. Er liegt nicht in der »licht-heiligen Kraft«, aber in deren eigener schwarzer Seite. Gott und Natur liegen hierbei besonders nahe zusammen, dergestalt sagt Böhme in der »Aurora«: »So man will von Gott reden, was Gott sei, so muß man fleißig erwägen die Kräfte in der Natur … Hier mußt du nun sehen über und außer die Natur, in die lichtheilige, triumphierende, göttliche Kraft, in die unveränderliche heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphierend, quallend, beweglich Wesen, und sind alle Kräfte darinnen wie in der Natur.« Um aber dem Wesen nahezukommen, das, kraft der Natur, dann auch in Gott sein muß: Es gibt ein Böses, ein Teuflisches in Gott selber, das andere Gesicht des Göttlichen ist das Teuflische, und das ist ein zehrend teuflisch Wesen, bitter wie Galle, zusammenziehend, hoffärtig, Schrack, Schrecken, Gewitter, Hagel und Feuer in brennender Weise; aber in Gott ist auch, wie Böhme sagt, ein holder Teufel, der an der Grenzscheide lebt. Teufel und Gott werden als Identität der Gegensätze erklärt; denn der Teufel treibt erst Gott auf den dialektisch-prekären Weltweg. Es müssen zusammen sein die Enge und die Weite, das Saure und das Süße, der Schreck und das Licht, so hat das Erscheinungssein der Welt selber die Negation an der Wiege. Wenn dieses Negative, Widersacherische nicht wäre, gäbe es keine Offenbarung, keine Erscheinung des Guten. Das zur Erscheinung Treibende ist zehrender Eigenwille, Schiedlichkeit, Anderheit, Selbständigkeit, Zusammengehendes, Koalierendes. Daraus folgt die Böhmesche objektive Dialektik, dergestalt, daß, wie Böhme sagt, »überall eins gegen das andere ist, nicht daß sich's feinde, sondern damit es dasselbe bewege und offenbare.«

Aber nun bohrt das Insichgehende, gerade dieses, das Nein in allem tiefer aus: Der Urgrund der Welt hat den Ungrund oder das Negative selbst in sich, und zwar definiert es Böhme mit einem neuen Gegensatz, nicht mehr mit dem Gegensatz Saures-Süßes, Enge-Weite, Schreckfeuer-Lichtfeuer. Er definiert es in unaufhörlich sich neu wälzenden Bildern, Gleichnissen und Analogien mit einem Grundmotiv anderer Art. Das gründlichst Negative ist die Begierde, ein Emotionales, Willenshaftes, das aber vor allem aus Mangel kommt, die Begierde steht schlechthin auf Nein, das Negative ist hier schreiender Mangel in der Begierde, das Willenshafte im rein begierigen Sinn, es ist, wie Böhme sagt, eben der Hunger. Der Hunger wird zum Durchgehenden in der Familie des Nein, der Hunger als Begierde, als Wille, der nichts hat als sich selbst, sich satt zu machen. »Der Wille sucht sich selber, er findet nichts als die Eigenschaft des Hungers, welche er selber ist. Die zieht er in sich, das heißt, er zieht sich selber in sich.« Da haben Sie nun in dem Insichziehen das Koagulierende, das Herbe, das Zusammenziehende, den Eigenwillen, das Adstringens aller Dinge, das den Ungrund aller Schiedlichkeit im Kern seines Agens ausmacht. Das Herbe, das zusammenzieht, soll also zutiefst dasselbe sein wie das göttliche Fiat; aus dem Hunger als tiefster Folie zur Wesenerschließung entspringt die Natur in Gott.

Qualitativer Blick in die Natur: Die Quellgeister, die Quintessenz der Welt: Der Mensch

Nun folgt die vollste Ausmalung eines rein qualitativen Naturbildes, worin Bitteres, Süßes, Feuriges, Lichthaftes, Schall als reale Eigenschaften des Naturlebens gefaßt werden, im naivsten, aber schärfsten Gegensatz zur mechanischen Naturwissenschaft. Statt nur Druck und Stoß und bloßen Ortsveränderungen quantitativer Art gilt eine Fülle von Qua-

litäten. Wir sehen in der Verlängerungslinie das Problem der Goetheschen Farbenlehre, Goethe contra Newton, »Farben als Kinder der Nacht und des Lichts«, als »Taten und Leiden des Lichts«, wobei unüberhörbar gerade diese Goetheschen Beziehungen an Böhme erinnern.

Sieben Ursprünge nun will Böhme auf solch längst befremdliche und doch nachdenkliche Art auszeichnen. Die Kräfte der Natur in Gott oder Gottes in der Natur sind hier sieben Arten des Quellens, des Quallens, der Qual, der Quallität. Es sind sieben Naturkräfte, Daseinsformen des Dynamischen, die in der Welt kreisen und die Welt erhalten, aus ihnen baut sich die Welt. Derart wird vorausgesetzt, daß die Schöpfung nicht einmal geschehen ist, sondern immer geschieht. Die Welt würde versinken, wenn sie nicht immer neu geschöpft würde, wenn kein Produzierendes in ihr da wäre. Die erste Kraft ist das Herbe, Sal zugeordnet, das Zusammenziehende, dann kommt zum Zweiten das Trennende, Bittere, Mercurius zugeordnet, die stachelnde, unlusthafte Beweglichkeit und die Empfindlichkeit, wobei offenbar der Doppelsinn von Empfindlichkeit anklingt. Empfindlichsein, das heißt leicht gereizt, leicht reizbar, aber auch empfindend, auf Empfindungsreiz reagierend. Wir haben diesen sonderbaren Mitklang zuerst bei Anaxagoras, der sagte, jede Empfindung sei mit einem Gefühl von Unlust verbunden. Die Inhalte können erfreulich sein, aber das Empfinden selber ist eine Störung und daher mit Unlust verknüpft. Die dritte, wesentlich negative Quellkraft heißt die Angst, das schweflig Brennende, Schwälende, der Kampf des Herben mit dem Beweglichen, der Sulphur, in dem das Feuer noch schläft. Gemeint ist das alles bei Böhme selbstverständlich auch als Objektbestimmtheit, nicht nur als ein subjektiver, psychischer Zustand. Der subjektive psychische Zustand erschließt nur, was in den Objekten real enthalten ist, er ist so bei Böhme durchaus auch eine naturwissenschaftliche Kategorie. Die drei Grundkräfte der Naturwirklichkeit nennt Böhme mit einem damals üblichen alchimi-

stisch-chemischen Ausdruck »Salniter«. Es gibt ein Jugendgedicht von Schelling, »Heinz Widerporstens epikurisch Glaubensbekenntnis«, worin der Salniter eine sehr fröhliche Urständ erlebt. Salniter ist sal nitron; das kommt aus dem byzantinischen Salonitron und bedeutet Salpeter. Salpetersäure wurde seit der byzantinischen Zeit als Scheidewasser benutzt zum Abscheiden des Goldes aus seinen Legierungen. Das Wort ist sogar noch älter: salniter geht wahrscheinlich zurück auf das Altbabylonische, in dem eine laugige Asche nitriu heißt. Dann wäre es also ein griechisches Lehnwort aus dem Babylonischen, und ging weiter ins Lateinische, von da in das alchimistische Schusterlatein von Jakob Böhme. Bei ihm wird daraus der Gesamtbegriff für alles Laugenhafte, der Gesamtbegriff für die drei ersten Quellkräfte des Herben, Empfindlich-Beweglichen, Schwälenden. In den ersten drei Quellkräften ist immer schon Nein und Ja enthalten, aber das Nein überwiegt, das Ja kommt nicht zum Ausbruch, weil es zu stark mit dem Nein beschäftigt, von dem engen, bitteren, laugenhaften Nein festgehalten ist. In der vierten Quellkraft nun findet ein deutlicher Umschlag statt. Dieser Quellgeist ist das aus dem Schwefel der Angst endlich aufschlagende Feuer, mit der überragenden Eigentümlichkeit des Plötzlichen seines Hervorbrechens, am sichtbarsten im Blitz, weshalb das Feuer von Böhme auch wieder mit einem psychischen Namen Schreck oder der Schrack genannt wird, der eben allemal auch eine Naturbestimmtheit sein soll. Sie kommt doppelt vor: Einmal in noch überwiegend finsterer, enger, gallenhafter, also negativer, gefährlicher Form als das dunkle, brennende, zerstörende Feuer, das Grimm- oder Zornfeuer, als die Widerwärtigkeit von Gewitter, Sturmwind, Brand, vor denen sich der Mensch nicht nur entsetzt, sondern die er, wie Böhme sagt, als das Entsetzen selber wahrnimmt. Wieder wird eine psychische Kategorie gebraucht, Entsetzen, und völlig gleichgestellt mit einer naturphilosophisch qualitativen, dem erschreckenden Feuer, das deshalb ja im Blitzschlag nicht nur

urtümliche Schrecken hervorruft, sondern eben dieser Schrekken selber ist. Im Grund aller Dinge lauert dieses negative Feuer, und sobald ihm eine Gelegenheit gegeben ist, bricht es zerstörend hervor als Unheil. Dauernde Generalproben für Weltuntergang sind im Blick von Böhme bereits die schweren Gewitter; deren Feuer hat aber zugleich ein Aufblitzen des Ja in sich, einen dialektischen Umschlag. Denn es ist das gleiche Feuer, das außer dem Entsetzlichen die Wärme und das Licht gebiert. Das Schrackfeuer verwandelt sich in das Feuer im heimischen Herd, um das sich die Menschen versammeln. In der Welt ist es so das Zentralfeuer, das alles erwärmt und erleuchtet, der Weltherd der Sonne, der den Frühling bringt und das Leben ausschlagen läßt, mit Wärme und dem Erfreulichsten in der Welt, dem Licht – Licht aus dem Feuer als fünfte Quellkraft entbunden und entbindend; die Welt wird hell. Durch das Feuer als Wärme werden demnach die drei oberen Quellkräfte freigesetzt. Sie sind die heiteren Quellgeister, in denen das Ja so überwiegt, daß das Nein nicht mehr schreckt, während in den drei ersten das Nein so überwog, daß das Ja kaum sichtbar war. Diese drei heiteren Quallitäten, Quallungen, Quellgeister, Quellkräfte naturae sind Licht, Schall und Leiblichkeit. Auf das Licht folgt als sechste Grundkraft der Schall, der das Licht stets begleitet, wie Böhme sagt. Hier klingt vielleicht die Harmonie der Sphären, aber auch eine sonderbare und in der normalen Innenwelt-Außenwelt-Beziehung von Menschen nicht vorkommende Einheit an, die bedeutet ist im Anfang des zweiten Teils von Faust: »Tönend wird für Geistesohren schon der neue Tag geboren« oder »Welch Getöse bringt das Licht«. Mit dem Licht wird jedenfalls als eine höhere Stufe, als eine höhere Quallität der Schall oder der Ton geboren. Aus dem Ton, fährt nun Böhme fort, entsteht das Wort, und das Wort ist das Verständigende, Zusammenfassende, das, was Vernehmung möglich macht, das, was die Vernunft in sich enthält. Aus alldem nun, als Frucht dieser sechs Gebärungen, wobei der

Weltprozeß von Böhme mit einem gebärenden Weib verglichen wird, das schwer ringt, schwer in Geburt steht, erscheint die siebente Qualität, die Leiblichkeit, das heißt die geformte Natur insgesamt, wie wir sie sehen, die explizierte Fülle der bisherigen Quellquallitäten als das, was man Schöpfung nennt. Die Schöpfung ist die Herausschaffung des centrum naturae in das corpus naturale, die Herausschaffung des Zentrums der Natur in das Korpus, in den Leib, in die Materialität der Natur, und dann, zuhöchst, in das Corpus Christi.
Nun sind wir immer noch in der Welt geblieben, der kosmischen Welt, eng verschränkt mit dem Menschen, der Mensch als Frage und die Welt als Antwort, die Welt als Frage und der Mensch als Antwort. Der Makrokosmos wird bei Böhme noch mehr als bei Paracelsus der Makanthropos, die in den Baum des Lebens verwandelte Welt. Der Mensch, sagt Paracelsus, und das ist die Lehre auch Böhmes, ist das höchste Fürnehmen der Natur. Also sagt Böhme in der »Aurora« bereits: »Die Natur hat zwei Qualitäten in sich bis in das Gericht Gottes, eine liebliche, himmlische und heilige, und eine grimmige, höllische und durstige. Nun dieses beides ist in dem Baum der Natur, und die Menschen sind aus dem Baum gemacht und leben in dieser Welt, in diesem Garten zwischen beiden in großer Gefahr, und fällt auf sie bald Sonnenschein, bald Regen, Wind und Schnee.« Die Menschen sind das Auge, das sich aufschlägt, und das Ohr, die beide das centrum naturae und das corpus naturae so vernehmen wie wahrnehmen. In den Menschen ist etwas, was schon in dem Licht benannt war: Das Auseinanderlaufende, Separierende, die Vielheit, das Böse, Grimmige, Streithafte kommt zusammen in diesem höchsten Fürnehmen der Natur. In ihm wird wieder gutgemacht, wird auf die gute Seite geschlagen, was der Separator, der holde Teufel, der Luzifer, das heißt Lichtbringer, im Dienst des Lichts noch nicht gutgemacht hat. An die Stelle des abgefallenen Luzifer tritt der Menschensohn, tritt Christus, der nicht nur einmal in Palästina gelebt hat, nicht außer uns

lebt, der wir vielmehr selbst sind. Christus, der Menschensohn, der Christus im Menschen, das ist der hell gewordene Luzifer, das ist der berichtigte, der reine Luzifer, der rein gewordene Teufel. Damit haben Sie die Rechtfertigung des Abfalls der Engel, des Apfels im Paradies, des Lichtwerdens durch die Erkenntnis, wissend das Böse und das Gute, und des Turmbaus von Babel. Alles, was ein Seinkönnen, ein Wissenkönnen und ein Schaffenkönnen wie Gott ist, das ist zu dem Menschen gebracht worden. Es klingen prometheushafte Züge hier an, sie werden in Christus hineingesehen, der Mensch wird in Christus und durch Christus selbst das holdeste Nein gegen den sich verfestigenden Zustand, gegen das, was sich sperrt gegen den noch lange nicht in die Höhe geschossenen Baum des Lebens, der der Baum des Lebensprozesses oder der Baumprozeß des Lebens ist, wie man will. Das bloße Saure, Individuierende, Zerstreuende, Hemmende, das sich in Vergaffung und Verstockung in sich verfestigt, worunter Böhme den Abfall Luzifers versteht, muß überwunden werden, dazu ist der Mensch berufen, er ist der König, der die Welt beherrschen soll. Das starre Mikrokosmos-Makrokosmos-Verhältnis des Paracelsus verschwindet hier, vielmehr wird gar noch überboten; denn es geht in der Welt auf eine Zukunft zu, auf eine gereinigte, verklärte Welt. Die in den Baum des Lebens verwandelte Welt ist die Entsprechung des Menschen, Böhme drückt das derart aus: »Klar ist zu sehen, wie das himmlische und das höllische Reich in der Natur hat seit je und allezeit miteinander gerungen und in Arbeit gestanden, als ein Weib in der Geburt. Wie aber der Baum des Lebens steht in der Welt und die Welt selbst ist, so gibt es durch den holden Christus in uns und seine Arbeit ein Ende, wo der Baum des Lebens angezündet wird in seiner eigenen Qual und Qualität, und das Licht darin leuchtet und erfüllt die ganze Qualität, darin der Baum steht.« Wir haben mithin am Ende einen Pantheismus, der ein dialektisch notwendiges Widerspiel in sich hat, das ins göttliche centrum naturae selbst

verlegt ist, bis die Gottnatur, im Prozeß der sieben Quellkräfte, mit dem Feuer als erster Wendung, dem Menschen als zweiter Wendung und Quintessenz sämtlicher sieben Weltkräfte aufgehoben ist und damit zugleich die im Grunde wohnende Qual der Welt, die Begierde, samt allen Quallitäten. Am Ende tritt die Versöhnung der Entzweiung, die Rückkehr zum Einen ein, die Erlösung von allem Streit.

Objektive Dialektik

Der Kampf von Licht und Finsternis ist bei Böhme zur objektiven Dialektik gefaßt worden. Es gibt keine Bewegung ohne Widersprechendes, ohne den Dualismus, und das Böse ist das Vehikel zum Offenbarwerden des Lichts. Böhme führt das aus in immer neuen Bildern. Ich möchte dazu eine Originalstelle zitieren, in der Böhme die Dialektik mit seinen eigenen Worten darstellt, aus den »Sechs theosophischen Punkten«: »Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was genannt werden mag. Das eine als das Ja ist eitel Kraft und Liebe und ist die Wahrheit Gottes und Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contratium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich und wollend sei. Denn Eins hat nichts in sich, das wollen kann, es dupliere sich denn, daß es Zwei sei; so kann sichs auch selbst in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet es sich … Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden, denn so es nichts hat, das ihm widerstrebe, so gehet's immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingeht als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Ur-

Stand.« So ist hier im völlig unsüdlichen Hell-Dunkel die objektive Dialektik Heraklits wieder aufgetaucht als Weltbildendes, als das die Welt aus sich heraussetzende, zur Manifestierung stachelnde Wesen. Die Welt entsteht durch die Gärung zwischen Ja und Nein, alles ist in der Welt als Retorte für Lichtbildung am Werk, immer chemisch, immer moralisch und immer religiös zugleich.

Francis Bacon

Nun verändert sich die Luft gewaltig, auch wird sie Vielen vertrauter. Wir schwingen uns in unserer Darstellung, die uns zuerst von Italien nach Deutschland geführt hatte, über einen Kanal, nach England, zu Bacon. Bleiben dabei in der Renaissance, gehen aber in ein verhältnismäßig weit fortgeschrittenes kapitalistisches Land, mit gewaltigem Unterschied zu Deutschland, dem Deutschland des Paracelsus, des Jakob Böhme. England ist kapitalistisch auch weiter fortgeschritten als Italien, in dem sich wesentlich nur Handelskapital, Bankkapital ausgebildet hatte. In England gehen wir schon in fühlbarer Weise dem ausgebildeten Kapitalismus entgegen, am Ende steht die große industrielle Revolution des achtzehnten Jahrhunderts, die sich im sechzehnten Jahrhundert hier schon vorbereitete. Dazu kommt, Kolumbus anders aufnehmend, das Maritime, der Seewind, das Hinausfahren durch die Säulen des Herkules in einen offenen Atlantik, das »Plus ultra« in dieser Welt gegen das »Non plus ultra«. »Plus ultra« steht als Unterschrift unter einem Kupferstich, der in der Erstausgabe von Bacons Hauptwerk, »Novum organon«, dem Titel gegenüber auf der linken Seite als Frontispiz abgebildet ist. Darauf ist ein prachtvoller englischer Dreimaster zu sehen, der mit vollen Segeln durch die Säulen des Herkules in den Ozean fährt. Die Ladung des Schiffes selber und die Ziele sind durchaus nicht so dunkel, nicht so verhüllt mindestens, auch nicht so kostbar wie bei Paracelsus und Böhme. Aber während deren große Schätze oft wie in Katakomben liegen, ist bei dem Philosophen, dem wir uns jetzt zuwenden, fast alles voll moderner Gedanken und ausgepackt: Er hat eine hohe, überblickreiche Stellung und scharfe Gleichzeitigkeit, dem aufsteigenden Kapitalismus entsprechend. Wir übersehen dabei nicht, daß die wirtschaftliche Zurückgebliebenheit Deutschlands auch gute Früchte gehabt hat; nicht in der

Wirtschaft, nicht im Lebensstil der Menschen, erst recht nicht darin, daß Deutschland beginnt, fast völlig aus dem Konzert der europäischen Mächte auszuscheiden, wohl aber darin, daß etwas aus dem mittelalterlichen Denken übriggeblieben, als Problemstellung lebendig geblieben ist, was in den kapitalistischen Ländern sehr rasch in Bausch und Bogen verlorenging. In Bacon selber gab es eine starke Beeinflussung durch die weltmännische französische Skepsis, die durch Montaignes berühmte »Essays« (1580), später durch Charron und Sanchez verbreitet wurde. Mit einem Unterschied: Bei Montaigne liegt ein Genuß am Zweifel vor, eine weltmännische Art des weisen peut-être, sich nicht zu sehr zu engagieren, nicht zu leidenschaftlich für etwas einzutreten. Diese Haltung ist der Renaissance im Grund fremd, soweit sie eine aufsteigende bürgerliche Bewegung war, und so ist eine weltmännisch-skeptische Haltung schlechthin auch Bacon fremd. Die Skepsis ist für ihn Salz, ein Hecht im Karpfenteich, eine Forderung vorsichtig zu sein, nichts ungeprüft anzunehmen; das ist Skepsis nur um des Wissens willen. Dazu kommt weithin, obzwar zuletzt nicht ausschließlich altenglische nominalistische Tradition, die im philosophischen Überbau schon seit längerem die bürgerlich-empirische Denkweise in England vorbereitet hatte.

Der gesellschaftliche Auftrag kommt vom aufsteigenden Bürgertum mit dem Willen zur geschäftlichen und politischen Macht, gewinnbar nicht durch Privilegien, durch Geburt, sondern durch Arbeit, durch Leistung, durch Wissen. So der berühmte Baconsche Ausspruch: Wissen ist Macht, Knowledge is power das ist im polemischen Sinn gegen den Feudaladel gesprochen. Es entsteht also, da Wissen Reichtum bringt, statt des Machtreichtums die Reichtumsmacht, und auch dafür ist die Philosophie Bacons eine helfende und die industrielle Revolution lange vorbereitende Ideologie. Ein Zeitgenosse Bacons war der große englische Dramatiker Marlowe, der erste, der einen »Faust« geschrieben hat. Später haben die

englischen Schauspielertruppen diesen Stoff nach Deutschland zurückgebracht. Der Faust von Marlowe unterscheidet sich aber von dem deutschen Faust genau in einem Punkt: Während die Hybris des deutschen Faust, über den im sechzehnten Jahrhundert bei Spies in Frankfurt das Volksbuch von dem weitbeschreyten Zauberer und Schwarzkünstler erschien, die Hybris des Wissens ist, ist die Hybris des Marloweschen Faust Trieb nach Macht. Das Wissen dient nur dazu, Reichtumsmacht zu erobern. Das ist echt englische Ideologie, die sich in der Baconschen Gleichung Wissen–Macht, in dem Utilitarismus Bacons sublimiert und philosophisch macht. In dem utilita ristischen Denken Bacons steckt außer der freizulegenden bloßen bürgerlichen Reichtumsmacht freilich noch ein anderes: Alles Wissen soll dem regnum hominis dienen, dem Reich des Menschen, und das Reich des Menschen ist demokratisch gedacht. Dergleichen war natürlich Illusion, subjektiv falsches Bewußtsein, das sechzehnte Jahrhundert war nicht reif für eine solche Gründung, aber zugleich steckt eine Antizipation darin, also ein echtes Material für ein Kulturerbe, und das geht uns an.

Francis Bacon of Verulam (1561–1626) war kein Schuhmachermeister, sondern ein vornehmer Herr, der in durchaus hohen Verhältnissen lebte mit weitem Blick in die Welt. Zunächst war er Großsiegelbewahrer der englischen Krone, stieg dann auf zum Lordkanzler, war also der erste Mann nach dem König. Um so tiefer geriet sein Sturz. Es wurde Bacon Korruption vorgeworfen, die Akten darüber sind freilich ziemlich dunkel. Trotzdem, seine Feinde haben das als Vorwand genommen, der Kanzler wurde zu lebenslänglicher Haft im Tower verurteilt, aber nach kurzer Zeit begnadigt. Es wurde vermutet, daß Bacon diesen ganzen Gerichtsprozeß auf sich genommen habe, um eine noch höhere Person zu decken. Und diese noch höhere Person, also der englische König, hat auch sehr rasch die Haft im Tower aufgehoben und es Bacon ermöglicht, sich in eine komfortable ländliche

Zurückgezogenheit zu begeben, wo er endlich Muße fand, um in den leider nur wenigen Jahren bis zu seinem Ende seine Hauptgedanken zu Papier zu bringen. Also three cheers für diesen Korruptionsprozeß, wir hätten sonst zwar einen integren Staatskanzler, aber keinen Philosophen, der wäre eine Legende, aus Gesprächen, aus wenigen Schriften. Diese Philosophie geschah nun gänzlich fern der Universität, der scholastischen, mittelalterlichen. Bacons sprachlicher Witz, sein weltmännischer Reichtum an Bildern erinnert bald an Lichtenberg, bald an Schopenhauer, den gleichnisreichsten aller Philosophen. Ich möchte Sie, bevor wir zu Bacons Philosophie kommen, mit einigen seiner Gleichnisse bekanntmachen; in seinen kleinen Schriften, aber auch in seinen wissenschaftlichen steht solches verstreut: »Sei der Schmied des Glücks und nicht sein zudringlicher Freier.« Oder: »Entweder freut sich der Mensch am eigenen Gut oder am fremden Übel. Der Schadenfrohe, der des ersten Nahrungsmittels entbehrt, sättigt sich am zweiten.« Oder: »Vielen allzu hohen Denkern sollte man nicht noch Flügel ansetzen, sondern Blei in die Sohlen gießen.« Oder: »Die Theologie ist gottgeweiht und unfruchtbar wie die Nonnen.« Eine Groteske sei noch erwähnt. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bekam Bacon ein ganz verblüffend neues und ganz besonders großartiges Gold an seine Fahnen geheftet. Er hatte es nötig, denn der große deutsche Chemiker Liebig ließ vorher an Bacon kein gutes Haar. Er zog ihn vollkommen herab, hielt ihn für einen Schwätzer, einen Schwindler, einen windigen Plänemacher, kurz, er hatte etwas gegen ihn. Nun aber kam zu gleicher Zeit eine ganz skurrile Steigerung des Baconschen Namens mit dem Problem Shakespeare-Bacon. Von dem Schauspieler Shakespeare ist keines seiner Dramen, kaum ein Vers in seiner Handschrift erhalten. Seinen Namen hat er selten geschrieben, dabei recht verschieden, immer unter Schuld- aber auch Gläubigerurkunden. Das Genie kann angeboren sein, das haben wir ja bei Jakob Böhme gesehen, doch woher kommt bei

Shakespeare dieses Wissen, dieses Sich-Auskennen in den Höhen des gesellschaftlichen Daseins, im Hofton? So also bot sich die Bacon-Shakespeare-Hypothese an, Bacon, der höchstgebildete, ist der genialste aller Dramenschreiber dazu, der aber, da er es nicht wagen konnte, als Lordkanzler den verachteten Komödianten Stücke zu liefern und in diese wenig angesehene Gegend zu gehen, seine Stücke unter dem Namen des Schauspielers William Shakespeare veröffentlichte, den es nur als Schauspieler wirklich gegeben hat. Eine närrische Idee, wodurch ein schwaches Rätsel durch ein anderes, noch viel größeres gelöst werden soll. So weit ist das Königreich Bacons zuverlässig nicht, daß sein Herr auch noch die Shakespeareschen Dramen nebenbei hätte schreiben können. Windelband macht hierzu die Bemerkung, eher noch hätte Shakespeare nebenbei die Baconsche Philosophie machen können als Bacon nebenbei die Shakespeareschen Dramen, eine etwas geschmacklose Retourkutsche im unsinnigen Bacon-Shakespeare-Streit. Eine von verdienter Ironie blitzende Lösung gab übrigens Mark Twain: Es sei jetzt einwandfrei herausgebracht worden, daß die unter dem Namen Shakespeare laufenden Dramen nicht von Shakespeare stammen, aber der andere, der sie geschrieben hat, heiße auch Shakespeare. Doch nicht genug damit, daß Bacon bloß die Dramen Shakespeares geschrieben haben soll, die Phantastereien gingen noch weiter. Nach ihnen soll es auffällig sein, daß wenige Jahre nach dem Erscheinen des Don Quichotte in Spanien bereits eine vorzügliche englische Übersetzung herauskam. Von daher das Aha-Erlebnis: Bacon hat auch noch den Don Quichotte geschrieben, englisch natürlich, das ist das Original, es sei bloß unter dem Namen Cervantes, dem Namen eines verabschiedeten, blessierten kleinen spanischen Offiziers, dann spanisch herausgekommen. So begegnen wir nun einem interessanten Mann, dem man immerhin zugetraut hat, daß er außer seiner Philosophie noch sämtliche Shakespeareschen Dramen und den Don Quichotte geschrieben haben könnte.

Sie sehen, der Mann griff immerhin in die Phantasie, sonst hätte eine solche Groteske um ihn ja nicht entstehen können.
Ich möchte Sie nun mit den Hauptschriften bekanntmachen, die, wie gesagt, alle erst in der ländlichen Zurückgezogenheit richtig ausgeführt wurden. In der kurzen Zeit, die Bacon blieb, hat er selbstverständlich nicht alles fertiggestellt, was er an den Tag bringen wollte. Außer mythologischen Untersuchungen, kleinen Essays über die Sagen der Alten sollte sein Hauptwerk eine »Instauratio magna scientiarum« werden, die große Instaurierung der Wissenschaften. Sie ist nicht vollständig ausgeführt worden, Bacon würde sogar gesagt haben, ganz im Sinn seiner Übergangszeit, Vollständigkeit sei schäbig, wir haben nur zwei Teile. Der erste Teil ist die Schrift »De dignitate et augmentis scientiarum«, Über die Würde und die Vermehrung der Wissenschaften, 1623, der zweite das berühmte »Novum organon scientiarum«, 1620. Das Ganze ist gedacht als Entwurf eines neuen globus intellectualis, auf dem verzeichnet ist, was jede Wissenschaft geleistet hat und, vor allen Dingen, was ihr noch zu leisten übrigbleibt. Parallel zu den damaligen großen Entdeckungsfahrten sind es Entdekkungsfahrten im Reich des Begriffs, mit einer neuen Fahrtechnik, der empirisch-induktiven Methode. Ein Anhang ist die »Nova Atlantis«, die erste technische Utopie. Wichtig ist der neue Ton in dem »Novum organon«, der gegen die Lullische Kunst angeschlagen wird. Auch Bacon nennt das, was er vorhat, eine ars inveniendi, eine Lehre des Findens. Aber während bei Raimundus Lullus nur deduziert wird aus allgemeinen Begriffen zu besonderen und dann zu Singularitäten herunter, wird hier von dem Einzelnen, Besonderen ausgegangen, um das Allgemeine durch Abstraktion, das Gesetz durch Induktion zu finden. Kurz und gut, die induktiv-naturwissenschaftliche Methode wird installiert, obzwar mehr im Programm als mit wirklicher Kenntnis des Beobachteten und mathematisch seit Galilei bereits Geleisteten.

Die Grundabsicht der Lehre Bacons ist neu: Es gibt keine Wahrheit um ihrer selbst willen, keine Erkenntnis an sich. Alles Erkennen soll den Menschen nützlich sein, nützlich in dem Sinn, daß das regnum humanum, das menschliche Reich, das Glück für alle auf Erden gegründet werde. Dies also ist das letzte Ziel des Baconschen sogenannten Utilitarismus: ein Reich des erleichterten, glücklicher gewordenen, von Fron, Arbeit, Mühsal, Druck, Zufall, Krankheit, Schicksal durch Wissen tunlichst befreiten Lebens, das bedeutet hier Veränderung der Welt im Stil der Verbesserung. Der ganze Elan des jungen aufsteigenden Kapitalismus, der das Stadium des Handelskapitals nun verläßt und in das des industriellen Kapitals eintritt, spricht sich darin aus. Bewegung kommt buchstäblich ins Konto hinein, und die Bewegung wird ausgedrückt in der frühen gläubigen Hoffnung, die noch bei Adam Smith im achtzehnten Jahrhundert zu finden ist: Diese Wirtschaftsweise bringe der größtmöglichen Anzahl das größtmögliche Glück. Dazu ist aber unbedingt notwendig die kausale Kenntnis der Naturgesetze, man zwingt die Natur zum Dienst am regnum humanum. Das heißt bei Bacon: der Welt mächtig werden, Macht gewinnen über die Dinge, Verwandlung der Dinge zu solchen für uns. Das Beherrschen ist hier aber nur möglich durch sein scheinbares Gegenteil, das Gehorchen. »Die Natur wird durch Gehorchen besiegt«, sagt Bacon, natura parendo vincitur. Man muß also sie und ihre Gesetze erst erkennen und diese Gesetze beachten, um durch solchen Gehorsam technische humane Macht zu gewinnen. Geboren wird nun sozusagen eine neue Magie gegen die alte, die zwar auch auf Veränderung der Welt aus war, aber mit abstrusen Mitteln; und gegen diese abstruse Magie ruft Bacon auf zur Entbindung der Technik. Technik war ein völlig neues Zauberwort in dieser Zeit, und alles ging darauf hin, die Technik zu gründen. Dabei verhalten sich, wie Bacon wieder mit einem

prachtvollen Bild sagt, die Taten der natürlichen Magie zu den Taten der abergläubischen wie die Feldzüge Alexanders des Großen oder Julius Cäsars zu den Taten der Ritter aus der Artusrunde. Letzteres war Legende und das andere waren reale Feldzüge mit Siegen, mit Eroberungen, mit wirklichen Veränderungen der Erdoberfläche. Das Traumbild der Magie wird nun sozusagen auf die Füße gestellt. Die Aufgabe ist von der Magie geliefert worden, wir machen nur Ernst damit und treiben jeden Aberglauben aus, wie wir aus der Wissenschaft Scholastik und Theologie austreiben.

Sinnlichkeit und Verstand

Um den Gehorsam ausüben zu können, muß man wissen, wem man gehorcht. Man muß also eine Erfahrung besitzen, denn nur durch Erfahrung nähern wir uns den Dingen. Um die Natur zu beherrschen, müssen wir ausschließlich auf die eigenen Aussagen der Natur hören, ihr nicht durch eigenes Dreinreden widersprechen. Daher gilt es, sich an die Wahrnehmung zu halten, durch sie verkehrt der Mensch mit der Wirklichkeit, und der Verstand hat dann die Aufgabe, die Regeln, die Gesetze der Natur induktiv zu erschließen. Der Mensch, sagt Bacon mit Bruno, soll die beiden Pforten benutzen, durch die er sich der Welt, der Außenwelt, der Natur vergewissern kann, nämlich die zwei alt überlieferten: Sinnlichkeit und Verstand. Wenn das geschieht, dann sind wir nicht ständig überrascht vom Gang der Dinge, sondern wir werden wachsend mit ihm vertraut, wir haben den gesetzlichen Zusammenhang, gewissermaßen die Assoziation der Dinge selber, nicht nur die Assoziation unserer Vorstellungen. Sinnlichkeit und Verstand, sagt Bacon, laufen nun nicht mehr nebeneinander her, sondern sie werden endlich legitim verheiratet. Von solcher Vereinigung her muß einseitig bleibender Empirismus ebenso wie abgehobener Rationalismus abgelehnt werden.

Bacon tut das beide unterscheidend in folgendem Gleichnis: Der Empirist gleiche den Ameisen, die immer nur sammeln und sammeln ohne Sinn und Verstand, und was sie finden, roh nach Hause bringen. Der Apriorist, pure Rationalist wiederum gleiche der Spinne, die alles nur aus den Tiefen ihres Gemüts herauszieht und so leere Maschen knüpft. Der Philosoph dagegen sei weder Ameise noch Spinne, er sei wie die Biene, die Süßigkeit aus den Blumen sammelt und zu Honig verarbeitet. Das ist zweifellos ein hübsches Gleichnis, wenn auch nicht besonders scharf oder tief in die wirkliche Proportion von Wahrnehmung und Verstand eindringend. Das Problem Sinnlichkeit-Ratio ist durch Dekret einer legitimen Verheiratung gewiß noch nicht erledigt. Bei Hume, dann in der deutschen Philosophie, vor allen Dingen bei Kant, gehen daran ungeheure Fragen los: Was sind denn die zwei Stämme, die zwei Empfangsapparate für die Außenwelt, die wir haben, die Sinnlichkeit und der Verstand? Warum trifft das eine nur das Einzelne und das andere nur das Allgemeine? Warum kann ich niemals Ursache und Wirkung sehen, warum kann ich sie nur denken? Haben die beiden Stämme, fragt Kant, vielleicht doch ihre gemeinsame Wurzel? Dies alles ist Bacon ziemlich fern. Immerhin, für den Anfangsgebrauch und für den Gebrauch eines Hauses, das eben erst gebaut wird, reicht das noch hinreichend aus.

Die Idolenlehre

Nun aber ein weit Wichtigeres, Interessanteres und Haltbareres in Bacons Philosophie: Bei der Verwendung von Wahrnehmung und Verstand in legitimer Dualität sei es aber notwendig, daß der Denker sich aller vorgefaßten Meinungen, Trugbilder, Hinzufügungen durchaus entschlage. Damit kommen wir zu Bacons berühmter Lehre von den Idolen oder Trugbildern. Der Geist ist, wie Bacon sagt, nicht von Haus

aus, aber im Lauf der langen Geschichte wie ein trüber und unebener Spiegel geworden, der die Gegenstände nur verzerrt zeigt. Damit die Welt adäquat in dem Spiegel erscheint, muß er gereinigt, muß die Spiegelfläche geglättet werden. Erst dann entstehen trugfreie Weltbilder. Bacon geht also völlig vom Gleichnis Bild-Abbild aus. Was dem adäquaten Erfassen der Wirklichkeit nun im Wege steht, klassifiziert Bacon in vier Idolen. Das sind nicht mehr formelle Aporien, Unwegsamkeiten, bei denen es nicht weitergeht, wie in der Skepsis, die mit einer ἐποχή endete, einem Anhalten des Urteils, einer Ataraxie aus Zweifel, der sich nicht engagiert, sondern sich schließlich in der Balance des Für und Wider beruhigt. Bei Bacon soll nicht beruhigt, sondern der Zweifel selber wieder weggeworfen werden. So treibt die Durchschauung der Idole, gerade diese, weit entfernt, agnostisch zu machen, hier zu stärkstem Jubel: Jetzt wird der Spiegel rein, jetzt sind wir gerüstet, ist alles wie nach einem Gewitter abgewaschen, strahlend und blank, jetzt ist Frühling des Geistes. Die vier Idole heißen: idola specus, Trugbilder der Höhle, idola tribus, Trugbilder der Gattung, idola fori, Trugbilder des Marktes, und idola theatri, Trugbilder des Theaters, das heißt der Autorität.

Erste Gruppe: die idola specus, die Trugbilder der Höhle. Sie bezeichnen das Eingesperrtsein in die eigene private Höhle, die individuelle Eigentümlichkeit, die persönliche Anlage, die entweder angeborene oder durch Zufall des bisherigen Lebens erworbene Befangenheit. Es sind die Liebhabereien, der Sparren, das Verbohrtsein, das Justament und alles, was da meint: Über den Geschmack läßt sich nicht streiten. Also man muß sozusagen das Krähwinkel seiner selbst abtun, um von einem allgemeinen und weniger zufälligen Gesichtspunkt aus zu sehen und vor allem zu urteilen. Der eine sieht zuviel Ähnlichkeiten, sagt Bacon, der andere sieht zu wenige, der eine bevorzugt das Alte und verurteilt das Neue, der andere liebt nur das Neue und wird ungerecht gegen das Alte. Also

kurz und gut, das sind zufällige Unterschiede, nach denen in der Wissenschaft kein Hahn zu krähen braucht. – Zweite Gruppe: die idola tribus, man kann auch sagen: generis humani, die Idole, die aus der menschlichen Gattung, aus dem menschlichen Wesen in seiner Allgemeinheit fließen. Zu ihnen gehört die vermenschlichende Enge der Sinneseindrücke. Daß die Sonne im Osten aufgeht, ist ein Idol der Gattung. Das haben alle Menschen, das ist nicht individuell verschieden. Es müssen infolgedessen die Sinne verbessert werden, sie müssen zur analogia naturae kommen durch Erfindung von Instrumenten, die die Sinneswahrnehmungen endlich objektiv machen. Statt die Wärme mit der Hand zu fühlen, bedarf es eines Thermometers, das selbst keine Wärme in sich hat, also des Verdachts der Vermenschlichung entlegen ist. Unsere Sinne zeigen uns eine Milchstraße, aber Bacon vermutete schon, daß sie aus Sternen bestehe. Die Sinneseindrücke sind das, was am Objekt die Vermenschlichung hervorruft; durch sie sehen wir uns als Menschen in die Dinge hinein, sehen wir Absichten, wo doch nur die Natur waltet, der so etwas fremd ist. Bacon, der große Hasser des Zwecks, geht vor allen Dingen gegen Zweckurteile vor. Es soll, wie Bacon verlangt, bei der Betrachtung statt der analogia hominis überall eine analogia naturae stattfinden. Sie haben hier freilich den stärksten Gegenschlag gegen das Paracelsische, auch gegen das Böhmesche, wo die Welt ja völlig nach der analogia hominis gesehen wird. Der Mensch ist der Mikrokosmos, man kann aber auch sagen: die Welt ist der Makanthropos, der große Mensch, Adam Kadmon aus der Kabbala, der bis in die Sterne ausgebreitet ist. Es gibt aber nach Bacon nur eine analogia naturae, und der Mensch muß eher nach Maßgabe der Natur, sogar der anorganischen, betrachtet werden als die Natur, und gar die anorganische, nach Maßgabe des Menschen. Hier wendet sich der induktive englische Empiriker Bacon schon hin zum Mechanismus. Die Kriegserklärung an die Zwecklehre beginnt entschieden bei ihm, der nur Hohn

über die anthropomorphen Zweckerklärungen ausgießt, wie sie damals üblich waren und im achtzehnten Jahrhundert erst recht kulminierten. Diese hatten sich allerdings zuweilen bis zur teleologischen Rechtfertigung von allem und jedem verstiegen, oft weit über die bloße Anthropomorphisierung aller Dinge hinausschlagend und die Teleologie dadurch banalisierend und theologisierend. Die wilden Tiere haben Felle, damit sie gegen die Kälte geschützt sind, die Bäume haben Blätter, damit die Früchte vor dem Regen und vor den Sonnenstrahlen geschützt sind, als wären die grünen Blätter eine Art Sonnenbrille der Pflaumen, von der weisen Vorsehung geschaffen, damit sich die Pflaumen nicht die Augen verderben. Bacon fragt am Schluß, warum denn Gott die Sonne nicht auch nachts scheinen läßt, da könnten wir doch das Geld für die Nachtwächter sparen. Mit diesem angemessen einfachen Witz geht er gegen die noch viel billigeren Motive der primitiven und gar der übel theologisierenden, schlecht logisierenden Zwecklehre vor, um Platz zu machen für eine rein kausale Physik, die nun alle und jede Zweckbeziehung in der Natur ausschließt und selber freilich wieder dogmatisch, nämlich mechanistisch geworden ist und als Reflex eines idolon tribus, einer Vermenschlichung dem Warenumlauf gemäß, erklärt werden muß. – Die dritte Gruppe der idola nun sind die idola fori, die Trugbilder des Marktes. Nach der individuellen und der gattungsmäßigen Sperre kommt etwas Erworbenes, historisch Entstandenes. Die idola fori sind die Vorurteile der öffentlichen Meinung, der fahrlässigen Schlagworte, die rings umlaufen und deren Beute wir werden. Mit diesem Kapitel der idola verbindet sich eine Kritik der Sprache, und zwar eine erkenntnistheoretisch gemeinte. Für die Nominalisten waren die Worte gleichgültig, waren flatus vocis, Bezeichnungen, bloße Termini. Für Bacon dagegen sind sie nicht so einfach gleichgültig, sondern gegebenenfalls schädlich, so daß eine profilierte Kritik der Abstrakta entsteht, als der Pflanzstätte der Phrasen, der Klischees. Nun schoß aber Bacon hier viel zu

weit übers Ziel hinaus. Große Sprache, bedeutende Sprache bleibt nicht an Ort und Stelle ihrer Entstehung, ihrer Ideologisierung damaliger Klassenverhältnisse, sondern drückt über die bloßen ideologischen Eierschalen hinweg einen möglichen Überschuß aus. Einen Überschuß, der offene Nachreife eines gut ausgesprochenen Gedankens enthält. Zukunft in der Vergangenheit, das unter diesem Terminus Verstandene gilt auch für große Teile großer Sprache selber. Bacon macht mit seinem Kampf gegen die idola fori freilich dafür empfindlich, zwischen den abgelegten Kleidern einer abgelaufenen Gesellschaft und dem Überschuß der Sprache, dem was bleibt, zu unterscheiden. – Die vierte Gruppe der Idole sind die idola theatri. Sie enthalten die Idole der literarischen Bühne, der überlieferten Autorität, der Wahngebilde aus autoritärer Tradition. Hier ist echte Renaissance, Absage an Autorität, gegen die Erneuerung der Scholastik als einer ausgetreten erscheinenden Heerstraße. Zum Idol des Theaters gehört für Bacon auch der überlieferte religiöse Ritus. Die Stellung des Staatsmanns Bacon ist hier freilich nicht ganz eindeutig: auf der einen Seite gibt es den erwähnten Satz gegen die Theologie, die gottgeweiht und unfruchtbar wie die Nonnen sei, auf der anderen Seite aber gibt es Bacons Satz: wer den Becher des Wissens halb trinke, leugne Gott, wer ihn ganz trinke, werde wieder zu Gott zurückgeführt und sehe vielleicht auf dem Grund des Bechers das Antlitz Gottes. Dem steht aber wieder ein anderer Satz gegenüber, der zweifellos eine beginnend aufklärerische Ideologie enthält, daß Religion und Wissen getrennte Gebiete seien und daß es kein Heil bringe, beide zusammenzuhalten. Mit offenbarer Ironie bemerkt Bacon, es sei sogar die Ehre des Gläubigen, daß er gehorsam annehme, was der Vernunft widerspreche. Wenn das Tertullian scheinbar ähnlich gesagt hatte: Credo quia absurdum, war das sehr ernst und hatte Tiefe; wenn es Bacon sagt, so arbeitet darin höfische Ironie, das Tertullianische völlig zum Hohn schärfend. Wichtig aber ist wieder ein anderer Satz: Die Trennung

zwischen Religion und Wissen ist besser, sonst erhalten wir entweder eine ketzerische Religion oder eine mythologische Philosophie. So kulminiert Bacons Kritik der idola theatri in der Kritik jedes autoritär gestützten Dogmatismus, kraft des Primats rauchverzehrender Ratio.

Die Frage für uns ist nun die, ob die Lehre Bacons etwas mit Ideologieforschung zu tun hat. Schon die Klangähnlichkeit der Worte Ideologie und Idol führt auf diese Frage. Haben wir hier ein erstes Gewissen für Ideologiebildung, eine erste detektivische Vorsicht nicht nur davor, daß man sich etwas vormachen läßt, sondern ebenso davor, daß man sich selbst im falschen Bewußtsein etwas vormacht? Die Antwort muß lauten: ja und nein. Nein, weil trotz der idola theatri die gesellschaftlichen Grundlagen der Ideologiebildung nicht bemerkt und durchschaut werden. Diese Idole sind gänzlich ungeschichtliche, sie laufen durch die ganze menschliche Geschichte hindurch, es ändert sich nichts in der Gattung, es ändert sich nichts in der Höhle des Individuums, nicht einmal im Forum, und es ändert sich nichts im Theater, der Überlieferung. Es gibt bei Bacon selbstverständlich noch kein Bewußtsein einer ideologiebildenden Herrenklasse, die deshalb, weil sie interessiert am falschen Bewußtsein ist, Idole als Trugbilder setzt und braucht. Ja wiederum, er doch ein Aufklärer ist, indem er keine unaufhebbaren Aporien aufstellt wie die antiken Skeptiker, die die Wahrheit vernichten und im ewigen Gleichgewicht von Für und Wider zu nichts balancieren, sondern hier soll Platz gemacht werden für eine durch Anthropomorphes ungetrübte Erkenntnis, für eine Erkenntnis der von uns unabhängigen Außenwelt. Mit dem Krieg gegen die abergläubische Anthropomorphisierung, also gegen eine Welt, die voll ist von Engeln und Geistern, Göttern und Teufeln, wird auch das falsche Bewußtsein bekämpft. Und da sind es doch wirklich die Ideologien der feudal-theologischen Gesellschaft, die hier unter dem Namen Idol genannt und bekämpft werden und so doch nicht nur zeitlose

Ideologiekritik erhalten. Das Wort »Ideologie« ist ja selber erst sehr spät entstanden. Erst am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts taucht es auf bei dem französischen Philosophen Destutt de Tracy, der 1801–1815, dann 1826 ein Werk über die »Eléments d'idéologie« herausgegeben hat. Das Wort »Ideologie« kommt hier zum ersten Mal vor und ist möglicherweise, ja sogar wahrscheinlich, die französische Übersetzung eines Worts, das erst Fichte in die Sprache eingeführt hat und womit er sein Hauptwerk benannte, die Wissenschaftslehre. Das Wort Ideologie stand Bacon also gar nicht zur Verfügung. Trotzdem hat Bacon das unter Ideologie und falschem Bewußtsein Gedachte in den gesellschaftlichen Schranken, die ihm gegeben waren, nach Maßgabe seines Weitblicks erfaßt in der Lehre von den Idolen. Die Erforschung des falschen Bewußtseins hat so eine fast ehrwürdige Vorgeschichte, und in dieser Ausführlichkeit, auch in dieser Leidenschaftlichkeit ist das falsche Bewußtsein in der bürgerlichen Philosophie später kaum mehr verfolgt worden.

Der Baconsche Empirismus

Wozu nun werden überhaupt Idole ausgezeichnet und verworfen, oder vielmehr: was bringt Bacon dazu, daß er den Spiegel des Erkennens, der im normalen, durch Brauch und damals feudal-theologische Konvention gegängelten Bewußtsein so uneben, gewellt und getrübt wurde, auf diese Weise reinigt und nicht so, wie das in der zur gleichen Zeit beginnenden rationalistischen Erkenntnistheorie auf eine andere, gleichsam inwendige Weise vorgenommen worden ist? Es ist von entscheidender Bedeutung, mindestens von pädagogischer Wichtigkeit, die sich sehen lassen kann, daß sich hier, an diesem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt, bereits die zwei Stämme der neueren Philosophie, der Empirismus und der Rationalismus, deutlich unterscheiden. Beide Haltungen

sind die einer ungegängelten Männlichkeit. Man will sich nichts mehr vormachen lassen, man will auf seinen Verstand vertrauen, man will selbst dabei sein, wo entschieden wird, untersucht wird, man will die Gründe kennen, mit einem möglichst vorurteilsfreien, geschulten und geschliffenen Blick sehen. Das ist der Ausgangspunkt für beide Richtungen, ein Ausgangspunkt des noch revolutionären Bürgertums. Ein paar kühne und erlesene Geister gaben die Parole: Sapere aude, Wage dich deines Verstandes zu bedienen. Kant hat das später so formuliert: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.« Wie macht man es aber nun, daß man aus der Unmündigkeit klar herauskommt? Es muß eine Methode da sein, wie man sich seines Verstandes bedient. Darauf wurden damals eben zwei verschiedene Antworten gegeben. Die von Bacon haben wir gehört: Gereinigtes, von Zutaten freies Abbilden dessen erreichen, was in der ohne weiteres als unabhängig vom Subjekt vorhandenen Außenwelt der Fall ist. Anders der Rationalismus: Descartes fängt mit Zweifel an, und Spinoza hat eine Schrift geschrieben über die Verbesserung des Verstandes. Bei beiden handelt es sich darum, daß der Verstand sich in sich selbst versenkt, um die klaren und deutlichen Vorstellungen, die eine Einleuchtung durch sich selbst besitzen, herauszuarbeiten, daß der Verstand sich an den Punkt begibt, wo diese klaren und deutlichen Vorstellungen, die eine Einleuchtung durch sich selbst besitzen, entstehen, daß er sich an diesem Punkt aufhält und von hier aus die Außenwelt ohne alle Trübungen durch Täuschung und Vorurteil betrachtet, die beide in ihn hineinkommen durch alles, was nicht von seiner Art ist. Der Verstand tut die verworrenen Ideen ab und findet die adäquaten, indem er sie mit mathematischer Methode aus sich, dem reinen Verstand, erzeugt. Adäquate Ideen nun sind nicht etwa solche, die adäquat der Wirklichkeit sind, sondern solche, die in sich selbst nicht mehr verworren, die in sich selbst geklärt, die sozusagen einer Idee adäquat sind. Deren

gibt es nun mathematische, moralische und metaphysische, die sämtlich ewige Wahrheiten sind. »Zwei mal zwei ist vier« und »Zwischen zwei Punkten ist die kürzeste Verbindungslinie die Gerade«, das sind ewige Wahrheiten, das kann ich in mir selber einsehen. Das Empirische dagegen geht nur die Menschen von minderer Vernunft an; es mag allenfalls dazu dienen, die ewige Wahrheit pädagogisch zu illustrieren. In der Wirklichkeit gibt es ja sowieso keine Gerade, so wie ich sie mir denken kann, gibt es keinen reinen Kreis, keine Moralität und kein Naturrecht. So der Rationalismus: auf ihn wendet nun Bacon das Gleichnis von den Spinnen an, die alles aus sich herausziehen. Das ist richtig, wie aber steht es mit empirisch gesinnten Hunden, die stets ihrem empirisch vorhandenen Herrn folgen und auch sonst nur an den Sohlen der vorhandenen Empirie lecken? Im Rationalismus steckt auch etwas Positives, das sich vor allem im Naturrecht bemerkbar macht: Tausend Jahre Unrecht können nicht über Recht entscheiden. Darin geht eine Kritik des Vorhandenen an, die das aufsteigende Bürgertum in seiner Blütezeit übt. Es erkennt keine Tatsachen an, und seien sie durch noch so lange Tradition geheiligt. Um so schlimmer für die Tatsachen, kann dann gesagt werden, wenn diese Tatsachen schlimme Tatsachen sozialer Art sind, also Despotismus, Duodezhöfe, Tyrannei, Unterdrückung, all diese Tatsachen, die mit dem Absolutismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zusammenhängen, dagegen geht die Revolte. Ganz anders freilich ist es mit den Tatsachen bei Naturphänomenen bestellt. Da stammt der Satz »Um so schlimmer für die Tatsachen« aus dem Narrenhaus. In Sachen der Naturerkenntnis, auch in Sachen der historischen Erkenntnis dessen, wie etwas geworden ist, ist das Rationale vollkommen sinnlos und ist auch gar nicht rational, wie wir wissen, sondern aus jahrhundertelanger, jahrtausendelanger Erfahrung in Fleisch und Blut und nicht nur in Verstand übergegangen. Aber gegenüber dem, was ist, hat sich ein revolutionärer Nichtempirismus herausbilden

können, und Nichtempirismus, das heißt sich nicht schicken in das Gegebene, in das Tatsachenhafte, sondern es bekämpfen, es ändern. Das ist ein revolutionärer Akzent in dem sonst so heillos idealistischen Rationalismus.

Im Empirismus von Bacon, der dann weitergeht zu Locke und zu dem Empirismus der französischen Materialisten, soweit sie nicht Sensualisten waren, was natürlich eine schlechtere Ausgabe von Empirismus ist, da sie den Verstand überhaupt nicht mehr strapazieren, sieht die Sache ganz anders aus. Hier wird der Spiegel gereinigt durch Erfahrung der Natur, hier macht die Erfahrung klug und nicht das Nachsinnen über Axiomatisches. Eben dazu müssen die vier Idole bekannt sein, denn die vier Idole sind Verzerrungen der Erfahrung und werden durch Erfahrung korrigiert. Sie finden also bei Bacon eine materialistische Erkenntnistheorie, die bei den Rationalisten eo ipso fehlt. In dieser materialistischen Erkenntnistheorie steckt Veränderung, steckt etwas, was keinen Frieden macht mit der Welt. Bacons Empirismus schickt sich nicht in das, was ist, denn er hat ja den Zweck, die Welt auf die Erkenntnis, auf das Nützliche, auf das der bürgerlichen Klasse Nützliche zu beziehen, Wissen als Macht zu bestimmen, um in die Welt einzugreifen, die Welt zu verändern. Daher auch, wie wir sehen werden, seine fast erstmalige Feier und Utopisierung der menschlichen Technik; dazu letzthin ist die neue ars inveniendi des nützlichen Projekts kraft induktiver, empirisch zureichender Erkenntnis nötig.

Bacon sucht seine neue Methode ein für alle Mal ins Bewußtsein einzurammen, mit einem bedeutenden Minus freilich. Es fehlt in dieser Befreiung der experimentellen Naturwissenschaft jede Mathematik. Das ist der Pferdefuß an dem Empiristischen, da die Mathematik in der Tat doch denkend, mit dem Sachzwang formaler Konsequenz auf lange Strecken vor sich geht. Die Mathematik hat in Bacons Denkzusammenhang keinen richtigen Platz, zur Bewältigung der Naturprobleme scheint sie dem Zeitgenossen Galileis, Keplers und beinahe

Newtons nicht tüchtig, nicht rüstig genug zu sein, abgesehen davon, daß er vermutlich nicht sehr vertraut mit ihr war. Statt dessen arbeitet er die Theorie der Induktion, eine echt englische Theorie im übrigen, auf eine eigene und sehr sonderbare Weise aus. Der Nominalismus, die Verachtung und die Leugnung des selbständigen, ausstrahlenden Werts des Allgemeinen, ist in England zu Hause, und die Induktion ist ein frühbürgerliches Sich-Beziehen auf das Einzelne und auf das Diesseits. Bacon gibt nun in dieser Verbesserung des Verstandes auch gewisse Regeln: Weglassen von allen allgemeinen Vorbegriffen, die ja zu den Idolen gehören können, Achtung auf die einzelne Tatsache, auf singuläre Instanzen, Treue zum Kleinen. Die Tatsachen müssen planmäßig gruppiert werden, damit das Gesetz gefunden werden kann, das bewirkt, daß die Tatsachen so und nicht anders zusammenhängen. Dieses Gesetz ist nach Bacon rein kausal. Es gibt keine andere erklärende Kategorie als die von Ursache und Wirkung, und jedes Gesetz ist eines von Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck sind unwissenschaftlich, sind Idole.

Bacon schlägt in dieser ars inveniendi nun neue Wissenschaften vor. Der große Plänemacher, nicht nur ein technischer, auch ein wissenschaftlicher Projektant, Perspektivist, vermißt interessanterweise an erster Stelle die Wissenschaft de negotiis, das heißt die Wissenschaft von dem Geschäftsleben, er vermißt also die politische Ökonomie. Das ist eine Wissenschaft, die mit der neuen Methode erzeugt, gefunden werden müßte. Er will weiter eine Wissenschaft von der Physiognomie haben, von dem Ausdruck und von der Bedeutung der Gesten, weitergehend auch noch vom Ausdruck der Kunstwerke, er verlangt eine Theorie der Affekte, er verlangt eine Kunstwissenschaft, eine Literaturwissenschaft und eine Philosophiegeschichte. Wissensgebiete also, die alle noch tief unter dem damaligen Horizont lagen, werden hier als ein Wünschbares ausgezeichnet und als Aufgabe gesetzt. Sie sollen mittels der neuen induktiven Methode geschaffen werden, die aber

überall nichts anderes als Ursache und Wirkung anerkennt und als Erklärungsprinzip der wissenschaftlich erkannten Erfahrung darstellt. Bei den Ursachen allerdings kommt etwas sehr Merkwürdiges vor. Schon bei dem Desiderat der Physiognomie zeigte sich, daß es hier nicht ganz so kausal hergeht wie etwa später bei Hobbes und in der Mechanistik des aufsteigenden Bürgertums. Nämlich unter den Ursachen zeichnet Bacon verblüffenderweise auch Formen aus, causas formales, Formalursachen. Der Ausdruck forma kommt von Aristoteles, er bezeichnet aber nichts Äußerliches, nichts, was zu tun hat mit formal oder Formalismus. Form ist vielmehr die Entelechie, die Gestalt der Sache, bei Bacon bezeichnet sie die »Naturen« der Dinge. Er versteht unter Formalursachen solche, die zwar aus ursächlichen Elementen geringerer Art, man könnte sagen: nicht-qualitativer Art, aus Stoffteilchen zusammengesetzt werden, aber dann ein Eigenes darstellen, das nicht wieder aufgelöst werden kann, sondern selbst eine Wechselwirkung ausübt. Unter den Formen, den spezifischen Lagerungen der Elemente, die nicht nur Lagerungen im zufälligen, addierten Sinn, sondern selber Ursache sind und Wirkung ausüben, zeichnet er aus die Wärme, das Weiße, das Rote, das Grüne, also das Farbige, das Altern, den Tod; das sind alles für ihn causae formales. Einerseits also verlangt Bacon eine naturwissenschaftliche Auflösung in Elemente, um zu wissen, wie und wodurch etwas zusammengesetzt ist, bei welcher Methode das geistige Band freilich sehr oft verlorengeht, auf der anderen Seite aber stellt er synthetische Lagerungen als eigene Mächte dar. Hier haben wir aber nicht so sehr die Eierschalen des Mittelalters, sondern vielmehr Qualitatives in der Naturphilosophie, sehr gedämpft erinnernd an Paracelsus und Böhme. Dort kam auch die Wärme vor, bei Böhme mächtig als Feuer, als Schreckfeuer, vor allem als Liebesfeuer. Es kam die Farbe vor als ein Quellgeist, der mit Licht hervorbricht. Das Altern, wie bei Bacon, kam nicht vor, der Tod auch nicht, Bacon kennt also sogar noch mehr Qualitäten, und ganz im

Sinn des naiven Realismus. Hier ist die Renaissancelust an Qualitäten zweifellos noch wirksam, eine Denkbewegung, die sich der induktiv-mechanistischen entgegenwirft und bei Bacon eine Inkonsequenz darstellt, doch vermutlich keine theologische. Vielmehr haben wir hier nichts Geringeres als das wohl zum ersten Mal auftauchende Problem einer Vermittlung zwischen Demokrit und Aristoteles. Das Demokritische ist die Auflösung in Atome als einfachste Elemente, die durch das mechanische Band der Ananke, beinahe so etwas wie ein Kausalgesetz, verbunden sind; Demokrit ist ohne Teleologie, ohne Spur von objektivem Idealismus. Auf der anderen Seite haben Sie bei Aristoteles, dem großen Entwicklungsdenker, die Stufenfolge von Entelechien, von qualitativen Gestalten, also von formis, wobei eine forma sich auf der anderen aus Elementen aufbaut, aber nicht mehr darauf reduzibel ist, sondern, nachdem sie aufgebaut ist, ein selbständiges Dasein führt. Solche Formen sind das Griechische, das Löwenhafte, das Palmenhafte, das Helle, das Gemeine, nicht die Platonischen statischen Ideen, sondern sich verwirklichende Zielursachen, »geprägte Form, die lebend sich entwickelt« in der Goethischen Übersetzung. Das ist aber qualitativ, und Demokrit und Aristoteles sind in vielem unvermittelt geblieben. Es gab einen großen Kampf zwischen den beiden großen Denkern, zwischen Demokrit, dem Denker des mechanischen, noch nicht ganz mechanischen und durchaus nicht mechanistischen Materialismus, und Aristoteles, dem großen Denker der qualitativen Entwicklung, der realen, nicht sekundären Qualitäten, und der Kampf ist ja in der Sache selbst bis heute noch nicht ganz ausgekämpft. Bei Bacon aber ist von einer Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten, wie sie zum mechanistischen Weltbild gehört und Farbe, Töne, Altern, selbst Totsein als eigene Qualität subjektiv-ideale Reflexe sein läßt, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht, noch nicht die Rede. Seine Qualitäten sind nicht erklärungsbedürftig, sondern sie sind selbst Momente der Erklärung eben als die

sogenannten causae formales. Bacons Hauptanliegen aber bleibt das Erfinden, das heißt das Finden der Wahrheit. Das Finden der Wahrheit steht unter zwei großen Aspekten: Zum ersten gibt nur die Außenwelt das Maß des Wahren ab, die Abbildung ist daran zu korrigieren; nicht im Spiegel kann sie korrigiert werden, sondern der Spiegel korrigiert sich, indem er vergleicht, was in ihm vor sich geht, mit dem, was außer ihm ist. Zweitens ist genaue Kenntnis der Kausalgesetze notwendig, um in die Welt einzugreifen, was das letzte Ziel des Baconschen Utilitarismus ist. Hier ist seine Beziehung zu den damaligen Utopisten mit Händen zu greifen, die Beziehung zu Thomas Morus und technisch auch zu Campanella. Technik vor allem ist nach Bacon zu gründen als Grundlage zur humanen Entlastung, zum Glück für alle auf der Erde.

Die technische Utopie: Nova Atlantis

Das nun hat Bacon in einer eigenen Utopie dargestellt, in einer Utopie neuer Art. Wir haben bis dahin von nicht wenigen sozialen Utopien gehört. Nur sehr selten, bei Campanella im »Sonnenstaat« zum Beispiel, auch bei Roger Baco, der ein Unterseeboot entworfen hat, drängen sich technische Wunschträume vor. Eine eigene Untersuchung hat nur Bacon diesem Thema gewidmet, wir haben das rückwärts und auch vorwärts lange vereinsamte Original der ersten science fiction einer technischen Utopie, niedergelegt in dem Schriftchen »Nova Atlantis«. Atlantis ist der angeblich untergegangene Erdteil, dessen Namen der Atlantische Ozean trägt. Er soll es zu einer hohen Stufe der Kultur gebracht haben und ist nach Platon im »Kritias« vor neuntausend Jahren von den Fluten des Atlantiks verschlungen worden. Bacon gibt nun die Pläne eines neuen Atlantis, auf daß wir uns nach diesem sagenhaften Mutterland, in dem alles vor allen Dingen technisch besser war, nicht mehr zurückzusehnen brauchen; Nova

Atlantis ist eine glückliche Insel. Auf ihr gibt es einen systematisierten Betrieb des Forschens, Entdeckens, Erfindens, also der ars inveniendi. In phantastischer Weise ist hier eine große Reihe von Erfindungen vorweggenommen. Wir kennen dergleichen schon etwas aus Tausendundeiner Nacht, wo sehr genau ein Zauberpferd beschrieben wird, das sogar an der Seite einen Hebel hat, wodurch es sich vom Dach erhebt, ein noch imaginärer Hubschrauber also. Auch von einem Teleskop wird dort gesprochen, von künstlicher Veränderung des Wetters, indem man die Wolken an Schnüren heran- und wegzieht. Im deutschen Märchen kommen der Goldesel und das Tischleindeckdich vor und anderes mehr. Aber das ist alles nichts gegen das größere Modellbuch der Erfindungen von Bacon. D'Alembert, der große Mathematiker und Enzyklopädist aus dem achtzehnten Jahrhundert, nennt deshalb die »Nova Atlantis« einen »catalogue immense de ce qui reste à découvrir«, einen Katalog dessen, was noch übrig ist, entdeckt zu werden. Auf der Insel Nova Atlantis gibt es ein templum Salomonis, ein Haus Salomons; wir könnten das ganz nüchtern und gegenwärtig übersetzen mit »Technische Hochschule«. In dieser großen, mythischen und noch mehr utopischen Technischen Hochschule sind unwahrscheinliche Dinge hergestellt worden und werden weiter hergestellt. Da gibt es eine wissenschaftliche Pflanzen- und Tierzucht, Vivisektion, Experimente an Tieren, um Heilungsmöglichkeiten kennenzulernen, eine ausgebildete Biochemie, die die Beschaffenheit der Lebensmittel und auch die des Fleisches, natürlich noch nicht der Zellen, untersucht, um wissenschaftlich das Leben zu verlängern, riesige Sprengstoffe, die die Baggerarbeit erleichtern, buchstäblich die Berge versetzen, wie Bacon sagt. Es gibt sogar Explosionsmaschinen, eine ziemlich genaue Beschreibung der Dampfmaschine wird gegeben, ungeheure Turbinen machen die Tierarbeit, die Muskelarbeit der Menschen überflüssig. Es gibt Musikinstrumente mit Vierteltönen (als neuesten Schrei verwendete der moderne

technische Musiker Alois Haba Viertel- und Achteltöne, nicht unsere chromatische Tonreihe). Es gibt Mikroskop, Fernrohr und Mikrofon. Das ist so ausgedrückt, daß die Atlantier wundersame Geräte haben, mit denen sie den Schall über unsere Hörfähigkeit hinaus verstärken können. Das Telefon denkt sich Bacon als aus unterirdischen Röhren bestehend, in denen die Luft unter einem gewissen Druck steht und dadurch die Fortpflanzung des Schalls leichter macht. Von Elektrizität freilich ist gar keine Rede und kann auch keine sein, aber das Problem, der Wunsch, daß man über Hunderte von Meilen hinweg eine Stimme hören kann, ist als Aufgabe hier gestellt. Es gibt Flugzeuge noch und noch, es gibt leider auch perpetua mobilia, sogar mehrere Arten davon, wodurch wieder Aberglauben hereinkommt. Das ist die große technische Utopie von Bacon, in der er die Früchte, die eine zielgerecht und methodisch angewandte ars inveniendi bringen muß, in anschaulicher Weise darstellt. All das soll das regnum hominis fundieren, und eine Sozialutopie sich dem anschließen, diese blieb leider unausgeführt.

Bacon selber ist eine Erinnerung gekommen: In ganz anderer Weise als bei den Griechen wird von ihm des Prometheus gedacht. Prometheus war bei den Griechen – bei Platon wird er genannt – wesentlich ein Meisterdieb, der das Feuer vom Himmel geholt hat. Anders steht er in der Trilogie von Äschylos da, von der wir nur einen Teil besitzen. Da ist Prometheus der Titan, der von Zeus auf den Felsen des Kaukasus geschmiedet wird und dem ein Geier die Leber zerfleischt. Das ist der gefesselte Prometheus, Geier oder Adler sind uralte Symbole der Despotie, also des Zeus. Am Ende der Tage wird Prometheus befreit, das ist dann der entfesselte Prometheus. Da es aber kein revolutionäres Bewußtsein in der Sklavenhaltergesellschaft der Griechen gab, ist Prometheus zwar der tragische Held in großartigster Form, zusammen mit Dionysos eine Urgestalt des tragischen Verhältnisses, aber weiter griff er in die griechische Phantasie

nicht ein, wird nicht als Rebell aufgefaßt. Weshalb das erstaunliche und wiederum nicht erstaunliche Phänomen vorliegt, daß Prometheus in dem Sinn, wie ihn etwa Marx einschätzte in seiner Doktordissertation, nämlich als vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender, ganze Jahrhunderte hindurch, vom Mittelalter gar nicht zu reden, unbetont gewesen ist. Er taucht zuerst auf bei Julius Cäsar Scaliger, dem italienischen Philologen und Nominalisten. Der vergleicht ihn mit dem Dichter, dieser unterscheide sich vom Schauspieler, vom Histrionen, dadurch, daß er bekannte Gestalten nicht nachmacht, sondern neue erfindet. Er ist ein »alter Deus«, ein anderer Gott; der alter Deus kann nur Prometheus sein, der Menschen bildet, wie es der Dichter tut. Auch darin ist noch kein sehr revolutionärer Atem, bei Bacon dagegen ist zum ersten Mal Prometheus genannt als ein technischer Rebell, der die ungeheure Kühnheit besitzt, dem Herrn ins Handwerk zu pfuschen, nicht zu pfuschen, sondern es so gut und, um den Übermut zu überhöhen, gar besser zu machen als der Herr. Die Menschen, die Prometheus bildet, sind besser als das, was Zeus in seiner Welt geschaffen hat. Also benutzt Bacon hier technisch die Allegorie oder den Archetyp des Prometheus, mit folgenden Worten drückt er das aus: »Prometheus ist der erfinderische Menschengeist, der die menschliche Herrschaft begründet, die menschliche Kraft ins Grenzenlose steigert und gegen die Götter aufrichtet.« An der rebellischen Kraft und an dem rebellischen Bewußtsein dieses Satzes ist kaum ein Zweifel. Bacon aber wollte sich selber als ahnende Erfüllung solcher noch extremer Kühnheiten spüren.

Die Grenzen dieses merkwürdigen Mannes sind trotzdem deutlich: Gründlichkeit fehlt, Tiefe fehlt, obwohl sie manchmal berührt ist. Er ist ein Projektant großen Stils, im Barock gab es viele Projektanten; Projektemacher war damals gar kein Schimpfwort, es wurde erst später als solches gebraucht. Ein Projektemacher ist einer, dem etwas einfällt, wie man die

Welt etwas mehr zum Sein für uns machen könnte durch Erfindungen. Bacons Nova Atlantis hat jedenfalls ein Ziel ausgesteckt, und wenn er selber kein Eroberer war, so war er doch ein Quartiermacher, der vorherzog, auskundschaftete und auch schon Hausplätze markierte, wo einmal später gewohnt werden kann.

Soviel über Bacon, einen, wie Sie sehen, merkwürdigen Mann, im Tempo und in der Temperatur von unseren deutschen Renaissancedenkern stark verschieden und trotzdem mit ihnen geeint im »plus ultra« der Renaissance, geeint noch oder wieder im Sinn für Qualitatives in der Natur, geeint in der Lust, das Wahre nicht um seiner selbst willen, zur puren Betrachtung zu suchen, sondern der Schlüssel der Erkenntnis gilt vor allem bei Bacon bereits als Hebel der Verbesserung der Welt zum regnum hominis als dem maximum utile, dem Nützlichsten der Welt. Auch der Arzt Paracelsus gebrauchte das Wissen zur Heilung von Übeln, und das regnum humanum ist bei Böhme ein säkularisiertes Paradies, bei anderen Utopisten ein Verwandeln der Erde in eine bessere, so daß sie an den projektierten Himmel mindestens angrenzt, dergestalt, daß man des Himmels nicht mehr bedarf. Das auch sind die Utopien in Bacons nüchternem Empirismus, der die Dinge nehmen will, wie sie sind, um sie dadurch eben nicht dabei zu belassen.

Zur Entstehung der mathematischen Naturwissenschaft *(Galilei, Kepler, Newton)*

Renaissance heißt Wiedergeburt des Altertums. Da wurden nicht nur die alten Götterstatuen im Vatikan gesammelt, da wurden nicht nur die antiken Säulen wiederhergestellt und die antike Horizontale, die in Italien sowieso nie ausgestorben war, sondern es wurden auch antike Denker außer Aristoteles bekannt. Es geschah also eine besonders pointierte Fortsetzung in der Zufuhr des alten Bildungsgutes weit über das Maß der mittelalterlichen Rezeptionen hinaus. In Florenz wurden im fünfzehnten Jahrhundert durch die geflohenen byzantinischen Gelehrten Platon und sogar Plotin wiederentdeckt, es gab eine Renaissance von *Epikur*, was uns sehr interessiert, denn Epikur war völlig verschollen oder wurde nur als ein Höllenbraten dargestellt. Es geschah eine Wiederbelebung der *Stoa*, die man sich nicht groß genug vorstellen kann. Epikur wurde durch Gassendi, die Stoa unter anderen durch Lipsius in Holland wiederentdeckt, Spinoza ist ohne die Stoa undenkbar. Man entdeckte *Lukrez* und achtete gegen den antiken Idealismus und Spiritualismus auch auf den antiken Empirismus und Materialismus. Entdeckt wurde – und das hängt mit dem zusammen, zu dem wir uns wenden werden – auch *Pythagoras*.

Das kaufmännische Interesse, bei der Unsicherheit eines offenen Marktes eine gewisse Statistik zu haben und nicht nur Bilanzen ziehen und Ein- und Ausgaben in Einklang bringen zu können, galt zwar auch in der Zeit des alten Handelskapitals, nahm aber mit der sich bildenden Manufaktur entscheidend zu. Dadurch kam das Interesse an Kalkulation, an rechnerischer Bewältigung der Wirklichkeit. Das wirkte als ökonomischer Reflex weiter in der Ausbildung des Kalküls und trug bei zu der ungeheuren Achtung auf das Zahlenwesen, die das Mittelalter fast nur in einer magischen Weise, als Zahlen-

mystik, gehabt hatte. Es gibt mittelalterlich keine Mathematik, obwohl die Araber schon die Algebra eingeführt hatten, die Inder die Null. In Spanien, das sich vom kapitalistischen Fortschritt selber ausgeschlossen hatte, gab es, als jenseits der Pyrenäen im kapitalistisch sich entwickelnden und zusammenschließenden Frankreich ein Blütezeitalter der Mathematik anbrach, wie es nie gewesen war, nichts als einfache Rechenbücher für Krämer, die Schulden aufzuschreiben hatten. So eng, mit Händen zu greifen, hängt Mathematik mit bürgerlicher Wirtschaft zusammen. So wurde bei Galilei ein naturwissenschaftlich säkularisierter Pythagoras entdeckt. Es trat die ungeheure Verbindung ein, deren Kühnheit wir kaum mehr nacherleben können, die Verbindung von Natur und Mathematik, Naturgegenstände sind in mathematischer Ordnung faßbar. Die Natur im Mittelalter war genau der Ort der Unruhe, der Unordnung, des Durcheinanders und des Chaos, als bezeichnend für die Natur galten die Kometen. Natur war das, was gefallen ist, worin überwiegend der Teufel und die Dämonen, Mißwuchs, Zufall und Gesetzlosigkeit hausen, jede lex naturae ist hier folglich eine Ausnahme. Ob auch der ordo und seine lex im Thomismus gleich der menschlichen Natur nicht völlig gefallen und verderbt, sondern durch den Sündenfall höchst geschwächt und eben von Dämonen durchkreuzt dargestellt wurde. Dagegen gilt einzig die Geschichte scholastisch als heilsam geordnetes Gebiet, da gibt es Ordnung und Gesetz, da geht es von der Schöpfung der Welt über die Sintflut und weiter bis zur Geburt Christi und bis zum Jüngsten Gericht; ganz fest ist das bei Augustin eingerammt. In der Renaissance gerät das umgekehrt: Die Geschichte wird zum Mißratenen und Mißratenden, zu dem, was seine Ordnung nicht gefunden hat, zum Unterschied gerade von der mathematisch hellen Natur. Die Natur stellt jetzt sogar ein eigenes Buch dar, das Buch der Natur nach dem ketzerischen Ausdruck des Arztes Raymund von Sabunde, und wird gegen, ja über das Buch der Bücher gestellt, die Bibel und die aus ihr

gezogene Heilslogik der Geschichte bei Augustin. Dies Buch der Natur, samt der Kometenwelt, der Vulkane, der Erdbeben, der Stürme, der Mißernten und des ganzen unberechenbaren Wesens, dies Buch ist in Zahlen geschrieben, Zahlwesen wird verbunden mit Naturgegenstand, das war sicher nicht leicht zu begreifen.

Galileo Galilei (1564 bis 1642) war Professor der Mathematik von europäischem Ruhm. Er mußte mit einer stumpfsinnigen und verspießerten Signoria viele Kämpfe um Geld ausfechten, um seine Forschungen betreiben zu können. Gegen Ende seines Lebens war er wegen der Anhängerschaft an das Kopernikanische System vom Feuertod bedroht. Er soll, die Erde betreffend, das bekannte Eppur si muove, Und sie bewegt sich doch, gemurmelt haben, womit er seine Unterwerfung unter die Kirchenlehre wieder zurückgenommen hätte. Durfte Galilei widerrufen, um seine großen Werke, seine »Discorsi« weiterzuschreiben? Eine sehr betroffene Fragestellung, die Brecht in seinem Drama »Leben des Galilei« behandelt hat. Nun zu Galileis Schriften selber: Die Hauptschriften sind »Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze«, Diskurse und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenschaften, 1638, und »Dialoghi delle nuove scienze«, Dialoge über die neuen Wissenschaften, 1632. Die »Discorsi«, sein reichstes Werk, worin die mathematische Theorie der Bewegung zum großen Teil ausgeführt wurde, sind erst nach dem Widerruf geschrieben worden. Sie werden durchgehend finden, daß sich unter den neuen Naturwissenschaftlern, Empirikern und Materialisten bis jetzt kein Sensualist einseitiger Art befindet. Alle strapazierten außer Beobachtung und Wahrnehmung den Gedanken, die wichtige Funktion des Denkens ist notwendig. Denn diese Wissenschaftler und Forscher wissen durchaus, daß das bloße Sehen nicht selig macht, daß wir, wenn es so wäre, gar nicht anfangen müßten zu denken. Die Induktion, sagt Gali-

lei, ist nicht ausreichend, sie ist notwendig, aber sie kann nicht alle Fälle erschöpfen und erreicht immer nur eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit. Also ist noch weiterer Verstand nötig, und zwar in zwei Richtungen, einmal methodisch und zum anderen dem Ziel nach. Methodisch erlangt der Verstand nach Galilei entscheidend richtige Auskünfte über die Natur durch das Experiment, und alles Ziel der Naturforschung ist, Gesetze zu entdecken, nach denen das Geschehen mathematisch faßbar abläuft. Das *Experiment* stellt eine Frage an die Natur, eine klug gestellte, berechnete. Ein Experiment bedeutet naturwissenschaftlich zunächst, daß Elemente eines Zusammenhangs künstlich isoliert werden, man läßt das Geschehen nicht ungestört ablaufen, hält an. Es werden darin künstliche Bedingungen hergestellt, und zwar in der Linie der vermuteten Ursachen, durch die der zu untersuchende Zusammenhang zustande kommt. Diese Bedingungen werden wieder willkürlich variiert, um die entscheidenden und die nicht entscheidenden, die wesentlichen und die unwesentlichen Bedingungen herauszubekommen. Wenn wir dieses mittels des Experiments zustande gebracht haben, und es kommt dabei das als verstanden heraus, was ohnehin in der schlichten Erfahrung vorliegt, dann hat das Experiment naturwissenschaftlich zu einem Ziel geführt. Zur Zeit von Galilei war noch keineswegs spruchreif, daß wir etwas Neues, einen neuen Bedingungszusammenhang herstellen, der neue Effekte hat, dergleichen häufte sich erst im beginnenden Zeitalter der Erfindungen und ihrer Technik. Dann kann das Ergebnis nicht mit dem bisherigen Zusammenhang übereinstimmen, weil wir ja das Experiment weitertreiben. Im Fall des einfachen Experiments unterbrechen wir und wollen den natürlichen Zusammenhang verstehen. Wenn es aber etwas Neues zu machen gilt, dann erweitern wir die Natur durch einen listigen Gebrauch von Zusammenhängen, indem wir den einen schwächen, einen anderen verstärken, Kombinationen von drei, vier Zusammenhängen herstellen. Diese Kombinationen von

Gesetzesauswirkungen kommen in der unbearbeiteten Natur nicht vor und führen bis zum Vorstoß zu einer Art zweiter Natur, wie sie ohne den eingreifenden Menschen nicht entstehen könnte. Darin wirken überdies Zweckbeziehungen sozusagen zivilisatorischer Art, die durch den Menschen erst zur Natur herangebracht worden sind, oft freilich die Natur nicht nur ausnutzend, sondern zu ihr fremden Zweckdiensten vergewaltigend. Immerhin kam seit Galilei eine wachsende Kenntnis und Verfolgbarkeit der vorhandenen Naturzusammenhänge, die schließlich technisch kombiniert wurden. Gegen die Vergewaltigung galt jener wenigstens halbwegs befolgbare Satz Bacons: natura parendo vincitur, die Natur wird durch Gehorsam besiegt. Das Ziel ist, die Naturvorgänge gesetzeswissenschaftlich so zu durchdringen, daß man vorherzusagen und einzugreifen vermag; voir pour prévoir, hat man später gesagt. Bei Galilei nun haben wir zwei methodische Gänge, einmal das Aufteilen in die Elemente, die das Experiment möglich machen, das dissecare naturam, um einfachste Elemente der Bewegung zu finden, aus denen heraus die Vorgänge der Bewegung dann bestimmt werden können. Diese erste Methode, das Aufteilen, das dissecare, das Zerschneiden, die Analyse der Wirklichkeit nennt Galilei die *resolutive Methode*, die aufteilende, die auflösende. Den zweiten Vorgang, mit dem Experiment als Hilfe, nennt Galilei die *kompositive Methode*, die zusammensetzende. Das bedeutet: Unter Voraussetzung der einfachsten Bewegungselemente muß man in der mathematischen Darstellung der Erscheinung zu den gleichen Resultaten kommen, welche die Erfahrung aufweist, man erhält auf diese Art eine wissenschaftlich durchdrungene Erfahrung, ja, überhaupt erst Erfahrung. Denn was man sonst so nennt, ist keine, sondern eine Erlebniswirklichkeit, in der man sich schlecht und recht auskennt, die man aber nicht versteht, vorwissenschaftliches Bewußtsein. Das führt zu einer mathematischen Theorie der Bewegungselemente der Welt, zu einer nicht nur durch bloße Meßdaten, sondern

wesenhaft quantitativ erkannten. Die Bewegung ist bei Galilei ja selber kompositiv, die Methode ihrer Erkenntnis ist nur Abbild dessen. Die Bewegung allein konstruiert die Verbindung von einem Körper zum anderen und die Zustände der Körper, das Quantitative ist hier also ebenso dynamisch, eine Art unternehmerischer Atem geht jetzt durch diese Welt, die Bewegung der Körper wird das Prius, nicht die unbewegten genera Körper und die Ruhe. Derart beginnt von hier ab statt des genushaften Denkens und seiner statischen Logik das funktionsgesetzliche, das auf Wirkungs- und Veränderungszusammenhänge geht. Im mittelalterlichen statischen Weltbild, das ein Reflex der ständestatischen Gesellschaft war, ist die Wertung genau umgekehrt. Da ist der natürliche Zustand des Körpers die Ruhe. Die Bewegung ist eine Anomalie, und jede Bewegung eines Körpers zehrt sich auf, weshalb ein Körper langsamer läuft, wenn er sich eine Zeitlang bewegt hat, der an sich anomale Impuls ist ausgegeben, und der Körper ruht und ist endlich zufrieden. Es muß erst wieder etwas ganz Anomales kommen, nämlich ein Anstoß von außen, und dann bewegt sich der Körper wieder, sozusagen widerwillig. Aber der natürliche Zustand ist das Ruhen, das Hineingebautsein, Hineingeborensein eines jeden an seinen Ort, ist die eben deshalb notwendig ruhende Erde als kosmischer Mittelpunkt. In den Bildern von Giotto mit soviel festsitzenden Gestalten, wo alles hineingestellt ist an den Ort, an den es hierarchisch gehört, bewegt sich nichts. Alles ist angelangt; heilige, richtige, wahre Ruhe ist da, alles ist gut geworden, alles ist an seinem Platz. Das war die Auffassung einer nichtbürgerlichen, nichtkapitalistischen, nichtdynamischen Gesellschaft, mit geschlossenem Markt, mit Geringschätzung der Arbeit in den oberen Ständen, die von der Antike weitergeht, zum Unterschied von der bürgerlichen, in der Arbeit hoch geschätzt ist, die Welt in Fluß kommt. Der Impuls rückt in den Blick, und er ist historisch-gesellschaftlich verständlich von dem damals beginnenden Unternehmerimpuls her, Impuls ist bei Galilei

primär in der Bestimmung der Masse: Zwei Körper haben gleiche Masse, wenn sie bei gleichen Geschwindigkeiten gleiche Impulse besitzen. Galilei entdeckte lauter Bewegungsgesetze, so die der Pendelschwingung, der gleichförmig beschleunigten Bewegung, energetisch, doch quantitativ durchaus. Trotzdem fehlen werthafte Züge auch bei Galilei nicht: etwa Übereinstimmung, Einheit und Einfachheit der Natur. Wo steht geschrieben, daß die Naturgesetze einfach sein, daß sie miteinander übereinstimmen sollen, daß es eine Einheit der Natur geben soll? Das ist ein qualitativer Rest in Galileis durchaus mechanischer Welterklärung. Das Buch der Natur ist in Zahlen geschrieben, und mehr als das: die Natur ist auch eine Künstlerin. Sie hat Bauwerke geschaffen, und die mathematisch-mechanischen Gesetze offenbaren die künstlerische Harmonie ihres Wirkens.

Das mathematische Verfahren wurde fast gleichzeitig von dem deutschen Naturforscher und Naturphilosophen *Johannes Kepler* (1571–1630) entwickelt. Seine Werke: »Nova Astronomia« (1609), »Mysterium cosmographicum« (1619) und »Harmonia mundi« (1619). Er bleibt wie Galilei trotz aller Mathematik durchaus anschaulich. Die Anschauungswelt löst sich nicht in mathematische Gleichungen auf, sie gliedert sich in mathematische Proportionen. Sie wird nicht vermathematisiert, sondern auf mathematisch-exakte Weise verstanden. Keplers Gegenstand ist das Planetensystem, die Himmelsmechanik. Hier ist die Überzeugung ganz groß und umfassend, das Buch der Natur sei in Zahlen geschrieben. Und hier, in dieser tiefen, grübelnden, wahrhaft faustischen Forschergestalt wird erst im ganzen Umfang klar, daß die mathematische Naturwissenschaft aus einem empirischen Pythagoreismus geboren ist. Kepler ist sogar so weit pythagoreisch, daß er die Zahlenverhältnisse der schwingenden Saiten, also der Lyra, im Abstand der Planeten von der Sonne wiederzuerkennen glaubte. So nennt er das Sonnensystem »lyra Apollinis«, jeder

Planet singt im Umlauf einen Ton der siebenfachen Tonleiter, alle zusammen den Weltakkord. Es ist das die Sphärenharmonie, von der Art, wie Shakespeare sie im »Kaufmann von Venedig« (5. Aufzug, 1. Szene) für den damaligen Pythagoreismus poetisch ausdrückt, wo Lorenzo zur schönen Jessica, der Tochter Shylocks, seiner Geliebten, spricht:
»Wie süß das Mondlicht auf dem Hügel schläft.
Hier sitzen wir und lassen die Musik
Zum Ohre schlüpfen; sanfte Still' und Nacht
Sie werden Tasten süßer Harmonie.
Komm, Jessica! Sieh, wie die Himmelsflur
Ist eingelegt mit Scheiben lichten Goldes.
Auch nicht der kleinste Kreis, den Du da siehst,
Der nicht im Schwunge, wie ein Engel singt.«
Ebenso beginnt Goethe den Faust nicht mit stillem Licht, sondern
»Die Sonne tönt nach alter Weise, in Brudersphären Wettgesang.« Das Entscheidende hier ist, daß gerade Kepler aus der zweifellos schönen Mythologie heraus auf eine mathematisch-schöne und ebenmäßige Vernunft des Weltalls im ganzen geht, nicht auf eine bloß mathematisch-asketische, nur quantitativ reduzierende. So hat ja auch Galilei nicht nur quantitative Reduktion gemeint, sondern Einfachheit, Einheitlichkeit als ästhetische Werte; und dazu kommt Brunos Vollkommenheit im All. Es war nicht immer selbstverständlich, daß in der Natur alles auf einfachste Weise geschieht und methodisch das Maß gilt: simplex sigillum veri. Nicht etwa galt das im mittelalterlichen Naturbild. Es wurde schon gesagt, daß es voller unberechenbarer kometischer Schrecken steckte, ebensowenig galt das später in Hegels bacchantischer Natur, die sich nicht zügelt noch faßt, trotz seines Lobs der Keplerschen Gesetze. Auch das sogenannt Vollkommene der Natur war nicht immer selbstverständlich, sie wurde lange Zeit zum Ort der Dämonen erklärt, sie selber anrüchig und anrüchig die Beschäftigung mit ihr. Stattdessen griff Kepler nicht nur auf

den Pythagoras und die Kabbala, sondern auf den Platonischen Timaios zurück, auf dessen mathematische Spekulationen, den Bau des Weltalls betreffend. Die Welt ist dort in stereoskopische Körper hineingebaut, das Weltganze kommt dem Dodekaeder am nächsten. Kepler hat den Timaios genau studiert und manche ähnliche, freilich gleichfalls mythische Spekulationen hinzugefügt. Auch sonst wirken in Keplers Idealbildern vom Kosmos durchaus Werturteile, dem Mythos nahe. So gibt er schließlich nach hartem Kampf die Annahme auf, die Planeten bewegten sich auf der vollkommensten, der Kreisbahn, als ihn die Messungen Tycho de Brahes, den Umlauf des Mars betreffend, dazu zwangen. Allerdings nur so, daß er den Sündenfall in die Natur einführt und deswegen die tiefer stehende, doch immerhin nächstvollkommene Bahn, nämlich die Ellipse, den in Adams Sündenfall geratenen Planeten zuschreibt. Bemerkenswert hierbei, daß solche mythischen Spekulationen zu durchaus richtigen Ergebnissen führen können, diesesfalls zum ersten Keplerschen Gesetz, die Ellipsenbahn der Planeten gültig bestimmend. Ein weiteres, phantastisches Idealbild, aus Pythagoras-Timaios folgt: Zwischen den veränderlichen Geschwindigkeiten eines Weltkörpers sowohl wie zwischen den mittleren Geschwindigkeitswerten der Planeten müsse eine Beziehung herrschen, die derjenigen zwischen den Schwingungszahlen harmonischer Töne analog ist. In der Verfolgung dieses wiederum ganz phantastischen Idealbilds einer Analogie kam Kepler allerdings wieder zu einem empirischen Probatum est, nämlich zur Entdekkung seines dritten Gesetzes, wonach sich die Umlaufzeit eines Planeten als Funktion seines Abstands von der Sonne erweist. Zu betonen ist, bei aller Mythologie, Keplers Überzeugtheit von der Meßbarkeit und vor allem von der Vernunft im Weltall, einer Harmonie erzeugenden; darin ist mehr als nur ein Rest von objektiver Qualität, und er wirkte in der noch so quantifizierenden, dann formalisierenden Naturwissenschaft trotz allem in etwas weiter. So in den Maxwellschen

Gleichungen der elektromagnetischen Theorie des Lichts, so in Einsteins spezieller Relativitätstheorie, an der Planck ihre wundervolle Harmonie rühmte, – ob auch die Welt noch keinesfalls in musikalischer Harmonie steht.

Isaac Newton (1643–1727) begründete die Keplerschen Gesetze durch die Entdeckung des Gesetzes der Schwerkraft. Seine Hauptwerke sind die »Optica«, 1704, und die »Naturalis philosophiae principia mathematica«, 1687, die vor allem die Gravitationslehre enthalten. Die Schwerkraft wurde, wie das Wort es sagt, von Newton noch als Kraft betrachtet, als ein eigenes Agens, so wie Licht, und schließlich mechanisch im engeren Sinn wie Druck und Stoß. Er nahm an, diese Kraft pflanze sich fort wie Licht und Schall, auch durch einen leeren Raum. Das Prinzip der Fernwirkung wird also hier eingeführt. Der leere Raum ist zugleich ein statischer Raum, eine von allen Dingen entleerte Umfassung. Das geht zurück auf den Begriff des Leeren bei den antiken Naturphilosophen, den Vorsokratikern und noch bei Platon, wo, wenn von allem abstrahiert wird, was den Raum erfüllt, der Raum selbst in der Vorstellung übrigbleibt in Gestalt eines Behälters. Das Bild liegt uns nahe eben durch den Behälter, den Krug, einen leeren Kasten, worin nichts als die unsichtbare Luft ist. Diese Vorstellung vom Raum ist bei Newton geblieben, und zwar als einem unveränderlichen, von den Bewegungen, die in ihm vorgehen, gänzlich unabhängigen, es ist der Raum der euklidischen Geometrie. Dieses Raumbild galt in der Physik bis zu Einsteins Relativitätstheorie nicht nur unangefochten in dem Bereich der mittleren, der alltäglichen Erfahrungs-Welt, die nicht subatomar und nicht astronomisch ist, sondern es galt für das ganze Weltall überhaupt. Sie können sich wahrscheinlich die Kühnheit nicht mehr vorstellen, daß Newton die Himmelskörper, denen noch aller möglicher Aberglaube von Sterndienst und Astrologie anhing, die überdies von Gott geschaffen sein sollten und eine unaufhörliche Erhabenheit

an sich trugen, nun mechanisch erklärt. Die Verbindung von Zentrifugalkraft und Zentripetalkraft zwingt den Planeten zu einer elliptischen Umkreisungsform. Das alles läuft ab mit der Pünktlichkeit, der Regelmäßigkeit eines Uhrwerks, also eines irdischen Gebildes. Solch' irdische Erklärung schlug eine ungeheuerliche Bresche in das Himmlische. Im Deutschen gibt es nur ein Wort für Himmel; im Englischen gibt es heaven und sky. Heaven ist der christliche, der jenseitige Himmel, und sky ist unser Firmament. In der deutschen Sprache waren wegen dieser sprachlichen Einerleiheit des Wortes ohnehin schon immer theologische, transzendente Assoziationen mit dem Wort »Himmel« verbunden. Sie werden nun völlig zerrissen. Newton legte den astronomischen Grund für den französischen mechanischen Materialismus, der nicht nur den irdischen Thron und Altar verschwinden ließ, und damit auch für Kants »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« (1755); das traf die göttliche Schöpfungshypothese gänzlich ins Herz.

Die später sichtbar gewordene Beschränkung der Newtonschen Physik wurde schon angedeutet. Sie liegt in der Annahme eines starren euklidischen Raums für alle Weltverhältnisse. Für die mesokosmische Welt, also unseren alltäglichen Erfahrungsraum, gilt die Newtonsche Raumvorstellung, die Newtonsche Mechanik weiterhin. Und die Fehler, die hier auftreten, sind so gering, daß man sie nicht nur praktisch, sondern fast auch theoretisch vernachlässigen kann. Für den später entdeckten subatomaren Raum, also den unterhalb der Atome, wo sich Elektronen, Neutronen, Protonen und so weiter bewegen, erwies sich dagegen Newtons Raumvorstellung als unzuständig, und sie verlor ihre Gültigkeit in den makrokosmischen Maßen, in den riesenhaften Entfernungen der Fixsterne und vor allen Dingen der Nebelflecke, als man daran ging, die von Riemann im neunzehnten Jahrhundert ausgebildete nichteuklidische Geometrie, seine Mannigfaltigkeitslehre auf den Makrokosmos anzuwenden. Der Raum ist

für den Mikrokosmos und für den Makrokosmos kein leerer Behälter mehr, vielmehr ist er wie die Masse abhängig von der raumerfüllenden Bewegung, dem Impuls. Dadurch wird der Raum in beiden Bereichen variabel, elastisch und gekrümmt. Zur Berechnung solcher Räume dient als mathematisches Instrument die Riemannsche Geometrie. Zum Verständnis dessen: Wenn Sie den dreidimensionalen Erdglobus in einer zweidimensionalen Mercatorschen Projektion auf eine Landkarte bringen, dann werden Sie große Verzerrungen sehen. Am Äquator stimmt noch alles, sobald Sie sich aber nördlich und südlich vom Äquator entfernen, entstehen ungeheure Verbreiterungen. Nordkanada oder das Nordkap oder Nordsibirien sind dann unmäßig ausgedehnt. Diese sozusagen geistig-optische Täuschung gibt es auch in der Art, wie man die Schwerkraftlinien im Raum, also die Drehung um die Sonne, in unseren Anschauungsraum herunterprojiziert hat. Unser dreidimensionaler Anschauungsraum verhält sich zum kosmischen Raum ungefähr so, wie sich der zweidimensionale Raum auf der Karte zu dem dreidimensionalen Raum eines Globus verhält. Hier hat also der Begriff der Schwerkraft durch die Einsteinschen Relativitätstheorien eine außerordentliche, nützliche und wichtige Korrektur erfahren. Die Untersuchungen sind, wie Ihnen vermutlich nicht unbekannt ist, in gar keiner Weise abgeschlossen. Immerhin, Newtons Gesetze für die mesokosmische Welt bestehen als ausreichend gültige, und was deren Grenzen nach unten wie oben angeht, so war vor allem der späte Newton auf einem freilich höchst sonderbaren Weg, das Mesokosmische selber zu überschreiten. Man höre und staune: Die Überschreitung war – apokalyptisch, er hielt sie allerdings völlig geheim. Doch wurde Newtons Schrift »Apokalypse of St. John« 1733, also posthum herausgegeben, eine letzte Bekundung mächtiger Natur-, hier auch Antinatur-Phantastik in der Renaissance und das bei ihrem exaktesten Naturforscher.

Zur Rechts- und Staatsphilosophie des aufsteigenden Bürgertums *(Althus, Machiavelli, Bodin, Grotius)*

Wir gehen zur zweiten Linie dessen über, womit sich das aufsteigende Bürgertum beschäftigt hat in den langen Nachwirkungen der Renaissance. In seinem Gären und Ringen und Drängen auf nicht nur ein neues Verständnis der physischen, sondern auch der sozial-juristischen Welt. Besonders hier ist kennzeichnend, daß alles mit dem Verstand durchdrungen werden soll, daß der Glaube an den Verstand ganz unenttäuscht und fast grenzenlos ist. Wir haben bei Galilei die aufs Einfachste zurückführende, eben die auflösende und die aufbauende Methode kennengelernt. Das wird nun auch auf die historisch-sozialen Gegenstände angewandt, die Methode ist ebenfalls das dissecare naturam. Die Impulse sind hier nicht die einfachsten Bewegungselemente, die späteren Differentialien, aus denen die Bewegung nachverstanden und aufgebaut wird, nachdem die resolutive Methode ihren Dienst getan hat, sondern an deren Stelle stehen Affekte, Interessenpunkte, Individuen. Die Individuen entsprechen in ihren Interessenpunkten, Affekten, in ihrem Bedürfnis- und Machtstreben den impulsiven Atomen. Aus diesen einfachsten Elementen soll nun das Getriebe des Gesellschafts- und Staatslebens ebenfalls analytisch verstanden werden zum Zweck seines Nachbaus und vor allem seines den bürgerlichen Interessen gemäßen Umbaus.

Da hat sich nun zweierlei gezeigt: Entweder geht eine kalte Nüchternheit wie die Machiavellis dahin, daß man das Staatsleben ganz zynisch oder besser realistisch ansieht. Zynisch in der Weise, daß nämlich die Wirklichkeit selber zynisch ist; die Wirklichkeit der Stadtstaaten Italiens im sechzehnten Jahrhundert war so. Ein anderer Weg ist der von Grotius und Hobbes, den Lehrern eines so utopischen wie vorgeschichtli-

chen Staatsvertrags über Individuen, das heißt, die Individuen haben sich auf Grund ihrer ursprünglichen Willensrichtungen, Bedürfnisse, Triebe, Interessen untereinander geeinigt, damit sie nicht mehr isoliert wie Wölfe leben und sich gegenseitig auffressen oder aufgefressen werden. An den Elementen und dem angeblich ursprünglichen Staatsvertrag, der die Egoismen gezügelt und ausgeglichen haben soll, wird der vorhandene Staat naturrechtlich gemessen. Dann sieht man, der Staat ist ganz oder halb falsch, weil der Vertrag nicht eingehalten worden ist. Das klassische Naturrecht wurde die Theorie der bürgerlichen Revolution. Es entsteht also eine Kritik der sozialen Erscheinungen von dem der menschlichen Natur gemäßen sozialen Wesen her. Eine Ungleichheit zwischen sozialen Erscheinungen und richtigem sozialen Wesen wird also festgehalten; diese Nichtbejahung der vorhandenen Empirie wird im Naturrecht stets betont. Darin unterscheidet sich das Staats- und Gesellschaftsdenken von der beginnenden bürgerlichen Naturwissenschaft. In der nämlich gilt: Wenn eine Theorie der Bewegung, etwa einer Parabel- oder einer Fallbewegung, die aufgestellt wurde auf Grund der Entdeckung von Elementen der Bewegung, mit der Erfahrung des Vorgefundenen nicht übereinstimmt, also wenn sie keine wissenschaftliche Erklärung dafür gibt, bei aller sonstigen Analogie, dann ist sie falsch. Falls ein Physiker sagt, »um so schlimmer für die Tatsachen«, dann ist er ein Narr, dann hält er seine Hypothese für wichtiger als das vom Menschen unabhängig Gegebene, das sie erklären soll. Anders eben eine naturrechtliche, folglich nicht nur empirisch betrachtende, sondern normativ verändernwollende Theorie, das Gegebene, Empirische betreffend; sie kann bei einer Nichtübereinstimmung sagen, desto schlimmer für die gegebenen sozialen Tatsachen. Das gegen die Tatsachen im Eingang des Staatsvertrags Geforderte war und blieb weiterhin das gegenseitige Glück und seine Sicherheit. Entspricht der jeweilige Staat, in dem wir leben, nicht dieser Forderung, dann ist sie darum

nicht falsch. Im Gegenteil, wenn wir uns mit dem entarteten Staat abfinden, dann kann das Opportunismus sein, Apologetik, billige Ideologie, unter Umständen korrupte, wie sie freilich im Naturrecht auch vorkam, vor allen Dingen bezeichnenderweise im deutschen des achtzehnten Jahrhunderts. Bei Christian Wolff und Pufendorf, die mit den gegenwärtigen, bestehenden, zu einem Achtel bürgerlichen und zu sieben Achteln feudalen Zuständen einverstanden und nur auf winzige Verbesserungen und Veränderungen aus waren. Abgesehen von solchen Korruptheiten gilt aber für das Naturrecht insgesamt: Wenn die politische Erfahrung dem Naturrecht widerspricht, ist nach Meinung der Naturrechtler der Staat falsch. Die Naturrechtslehre suchte also Übereinstimmung in sich selbst, wurde dadurch aber keineswegs zu normativem Wolkendunst. Sondern stand in Einklang mit der objektiven Tendenz, nämlich zur Befreiung und Machtergreifung der auf dem Fahrplan stehenden aufstrebenden bürgerlichen Klasse, wider den Feudalismus.

Wir werden erst einen Gründer der Naturrechtslehre betrachten, namens Althus. Dann werden wir den gleichzeitigen Gegenschlag betrachten, der bewirkte, daß man Althus und das Althusianische vergaß, nämlich den Gegenschlag, der ausgeht von dem bereits erwähnten Machiavelli und dann von dem französischen Rechtsphilosophen Bodinus, dem Ideologen der Souveränität. Der Begriff Souveränität meinte zunächst die fürstliche Souveränität, die maiestas, die Majestät. Der Begriff wurde wichtig, indem er blieb und vom Fürsten aufs Volk übertragen wurde, das Volk wurde der Souverän. Das sind keine leeren Worte, sondern sie haben einen ganz genauen juristischen und rechtsphilosophischen Inhalt, das ist also gestiftet von Bodin, der auch ein Empiriker war, indem er zum ersten Mal Rechtsgeschichte verlangte, um Rechtsphilosophie treiben zu können. Als sich die bürgerliche Revolution anmeldete in dem bürgerlich fortgeschrittensten Land auf dem Kontinent, nämlich in Holland, bei dem kapitalistischen See-

fahrer-, Handels- und Manufakturvolk, in dem es keine neufeudalen Tendenzen gab, begann Althus wieder fröhliche Urstände zu feiern, und es kam der Stifter des Völkerrechts und der erste große Theoretiker des Naturrechts, Hugo Grotius.

Das Naturrecht beginnt erfreulicherweise deutsch mit *Johannes Althusius*, 1557 bis 1638. Vor dem Dreißigjährigen Krieg drang eine Welle neuen kapitalistischen Lebens in das westliche Deutschland. Althus war nach langer Zeit der erste Verteidiger der Volksrechte gegen die Krone, sein Hauptwerk heißt »Politica« (1603). Er war ein Hugenotte, das heißt ein Calvinist. Nach der entsetzlichen Bartholomäusnacht in Paris, wo alle Hugenotten über die Klinge springen mußten, nach dieser katholischen Kristallnacht, gab es in Frankreich eine Widerstandsbewegung gegen das katholische Königtum und gegen die Unterdrückung der calvinistischen Bewegung. Dieser Widerstand war vorher ausgedrückt worden durch einen der treuesten Jünger und Nachfolger Calvins, einen Mann namens *Beza*, der im Zusammenhang mit der Bartholomäusnacht erklärte, es gebe keinen Untertanengehorsam schlechthin gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit. Also die Obrigkeit ist dann, wenn es einer bestimmten Art von Gottgläubigen nicht mehr paßt, nicht von Gott eingesetzt. (Wobei ja Jesuiten wie Bellarmin und Mariana damals sogar diskutierbaren Tyrannenmord behandelten, das freilich nur bei und im Interesse der Kurie; die erste Theorie des Königsmords ist also jesuitisch.) Nach Beza ist das Volk die Quelle aller Rechte, das heißt in diesem Fall die Hugenotten. Eine Schicht, deren Führer sozial ein anderes Herkommen hatten als die Calvinisten in anderen Ländern und gar die Lutheraner in Deutschland; die Hugenotten waren zum großen Teil geführt von französischen Edelleuten. Die eigentümliche Mischung von Geschäftsinteressen und Fürsteninteressen, wie sie im Calvinismus und im späteren Luthertum vorhanden

war, kannte die Hugenottenbewegung nicht. Es sind noch seltsame feudale Elemente darin, im Stil einer Fronde gegen die Monarchie. Auch das hat die Widerstandsbewegung antreiben und befeuern können, und die depossedierten Ritter konnten kundig bewaffneten Aufruhr gegen die Obrigkeit leisten. Die Meinung von Beza war freilich in eine Menge von Einschränkungen eingebettet, so zum Beispiel, daß nicht das Volk, sondern nur die Stände das Recht zum Widerstand hätten. Die Obrigkeit selber wird auch noch nicht rational verstanden, sie ist zwar nicht mehr so irrational beschaffen, daß sie bloß von Gott eingesetzt ist, aber etwas von einem himmlischen Öl oder dem Öl der Salbung ist immer noch da, wenn auch mit Zusätzen wie »es ist auf Unwürdige geflossen«. Das ändert sich nun entschieden bei *Althus*, der einen viel weiteren Schritt tut zum rationalen Verständnis des Staats und aller Gesellschaft überhaupt. Vor allen Dingen taucht der Gedanke auf, daß das Volk selbst und nicht nur seine Vertretung die Obrigkeit absetzen kann, wenn diese nicht mehr den Interessen des Volks gemäß handelt; Volk heißt hier immer Bürgertum. Der Staat ist nur ein Beauftragter des Volks, und es beginnt die Erneuerung der Lehre, die, wie Sie sich erinnern, von Epikur stammt, daß der Staat auf Grund eines Vertrags von Individuen entstanden ist. Wenn der Vertrag nicht gehalten wird von einem Partner, in diesem Fall von der Obrigkeit, ist er ungültig geworden, und der andere Partner, das Volk, steht vor einer neuen Situation; diese neue Situation ist die der Revolution, in der das Volk als Souverän sichtbar wird. Althus setzt mit der Forderung der Volkssouveränität eine Tradition fort, die im späteren Mittelalter schon auftauchte. Das hat der große Jurist und Rechtshistoriker Gierke entdeckt und auch den Zusammenhang mit den späten rechtsnominalistischen Bewegungen am Ausgang des Mittelalters, den Zusammenhang vor allen Dingen mit dem großen Nominalisten Wilhelm von Occam. Ein Freund Occams oder mindestens ein Vertrauter seiner Gedankengänge war Marsilius

von Padua mit seiner Hauptschrift »Defensor pacis«, 1346. Damals war das allerdings wesentlich eine Ideologie des Fürstentums gegenüber dem Papst, die Papstobrigkeit galt darin nicht mehr als von Gott gesetzt, und gegen sie mußte nicht mit einem Konzil vorgegangen werden, sondern mit der Menge der katholischen Gläubigen. Das wurde durch den Protestantismus kodifiziert und war eine Art religiöse Revolte großen Stils, in den Bauernkriegen wurde sie aber auch gegen die Fürsten gewandt.

Althus war bald vergessen und blieb ohne Wirkung. Die Souveränität des Volks hatte mit dem beginnenden Absolutismus jeden Auftrag verloren, dagegen war die Souveränität des Fürsten das Gebot der Stunde, und zwar zu dem Zweck der Entwicklung des Kapitalismus. Das Bürgertum schloß mit der Monarchie ein Bündnis, oder die Monarchie schloß mit dem Bürgertum ein Bündnis gegen den Feudalismus, wobei natürlich Neufeudalismus eintrat, indem erstens der König doch der erste Edelmann blieb und zweitens die Hofkamarilla aufkam. Diese Neufeudalisierung kam durch die Hispanisierung in den Kapitalismus hinein, hemmte wenn nicht den wirtschaftlichen, so den politischen Aufstieg des Bürgertums. Doch auch kommt in den Absolutismus bürgerliche Ratio hinein, und es entsteht der folgenreiche Begriff der Staatsraison, der Staatsratio. Er steht auf der Tagesordnung, noch bevor der Begriff der Volkssouveränität wieder auftaucht. Hier gibt es nun die schillernde, unheimliche, sachlich widerspruchsvolle und doch konsequente Erscheinung des *Nicolò Machiavelli*, eine echte Renaissancefigur im Sinn des Condottiere. Wir gehen mit der Chronologie etwas freizügig um, denn Machiavelli lebte sehr viel früher als etwa Althus und ist doch sein Gegenpol. Die biographische Frühe ist hier nur scheinbar, weil nicht Zeitdata, sondern der historische Entwicklungsstand eines Ortes, an dem jemand wirkt, entscheidenden Einfluß übt. Und die großen italienischen Städte hatten im fünfzehnten Jahr-

hundert eine sehr viel größere Reife der historisch-gesellschaftlichen Bedingungen erreicht als das übrige Europa. Machiavelli lebte in einer von ihnen, in Florenz, von 1469 bis 1527. Er war bis 1512 Sekretär und in diplomatischen Diensten der florentinischen Republik beschäftigt, so war er zuerst Republikaner und schrieb über die ersten zehn Bücher des Livius. Fast gleichzeitig mit der Schrift über Livius erschien sein berühmtes Buch »Il principe«, Der Fürst, 1532. Dieses Buch ist monarchisch und den Medici gewidmet, dem Herrschergeschlecht, das nach dem Zusammenbruch der Republik Florenz an die Macht gekommen war. Sein erster Auftrag war, dem Bürgertum Platz zu machen, der war ihm unbewußt. Sein zweiter, ihm bewußter Auftrag war die Einigung Italiens. Ein erstes Nationalgefühl taucht auf, bezeichnenderweise bei einem Italiener, in einem zerrissenen Land, in dessen Mitte der Kirchenstaat saß. Machiavelli war von dem Glauben besessen, daß durch Usurpatoren, Eroberer, Condottieri vielleicht von Florenz aus die Einigung zustande gebracht werden könnte. Der Zweck der Einigung war – ihm unbewußt – die Bildung eines großen einheitlichen Wirtschaftskörpers, nötig für die Entwicklung des italienischen Kapitalismus, das war also der gesellschaftliche Auftrag.

Nun die Einzelheiten dieser sehr seltsamen Lehre von der Technik der Herrschaft. Sie ist, so wurde schon gesagt, zynisch, aber die ganze staatliche Wirklichkeit, der sie nicht nur den Begriff ihrer Technik, sondern auch ihre Ideologie gab, war zynisch, die Renaissancebestien sind Ihnen ja nicht unbekannt. Wenn Engels sagt, die Renaissance sei die Zeit der Riesen gewesen, so stimmt das durchaus, es ist aber auch die Zeit der Riesen des Verbrechens gewesen, nicht nur der des Geistes und der Wissenschaft, der Philosophie und der Kunst. Sie war die Zeit Cesare Borgias, das wird bei Machiavelli gespiegelt, und zwar ohne Kritik, weil ja ein Ziel vorschwebt, das selber nicht zynisch ist, nämlich Einigung Italiens und Herstellung der Herrschaft als eines durchdach-

ten, begriffenen, sehr unbestialischen Kunstwerks. Auf dem Klavier der kalten Macht spielen können und trotzdem ein schönes Stück hervorbringen, das ist Politik nach Machiavelli. Welche Fingergriffe man da nimmt, wie das Pedal gebraucht wird, wie man einen Fehler durch eine harmonische Verschiebung in etwas Richtiges verwandelt oder als richtig vorschwindelt, das gehört auch dazu, aber der Auftrag, das heißt der Zweck, heiligt die Mittel. Da gibt es nun folgende Lehre, die äußerst praktisch ist: Affekte können nur durch Affekte, niemals durch Theorie besiegt werden, Leidenschaften müssen gegeneinander ausgespielt werden. Gier, Liebe und Furcht müssen erregt werden, wo man sie braucht; ich muß die Gier vergessen machen, indem ich Furcht errege, oder ich muß die Furcht vergessen machen, indem ich Liebe errege. Das ist ein Ausdruck völliger Menschenverachtung, die vorerst letzte wirklich gewordene Erinnerung ist der Hitlerstaat, wo danach gehandelt wurde, wo auch mit Affekten gearbeitet wurde, allerdings aus anderen Gründen, als Machiavelli sie hatte. Bei Machiavelli gibt es eine Staatsräson, sie ist nicht irrational gemeint, aber gerade sie läßt es als tunlich und sehr praktisch erscheinen, daß man mit Affekten arbeitet als den einfachsten Elementen des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Ferner wird hier geraten, als arcanum dominationis, daß der beabsichtigte Zweck der Herrschaft niemals nackt auftreten darf, denn sonst verliert er seine allgemeine Werbung, die ja auch jene ergreifen soll, deren Zwecke durch den Zweck, den die Oberschicht verfolgt, gar nicht verwirklicht werden, sondern im Gegenteil sogar durchkreuzt werden können. Deshalb ist Tugendschein notwendig, wir können sagen: Ideologie, Verstellung, auch Intrige, doch Intrige großen Stils, Mut zum Verbrechen, die aber immer unter einer moralischen Attrappe verborgen sein müssen, denn, das sagt Machiavelli, die Welt – das heißt bei ihm meistens die Masse – urteilt nach dem Schein. Wieder sehen wir eine Linie, die im Faschismus endet, die zwar nicht so gemeint war, weil der soziale Auftrag bei

Machiavelli ja verschieden war, aber doch im Nazismus, im Faschismus zur Kenntlichkeit gebracht wurde.
Eine besondere Feinheit hierzu hat die angeratene antike Haltung zu liefern. Dies ist Renaissance, antike Haltung wird auch politisch gefordert, nicht nur in Erneuerung der Baukunst und in der Malerei, sondern in Erneuerung der römischen virtus; sie ist durchaus nicht die christliche Tugend, sie heißt vir-tus, Männlichkeit. Mitten in der Staatslehre der Reaktion, des Machiavellismus, finden wir, wenn auch aus ganz anderen Gründen, was Giordano Bruno später auf den Scheiterhaufen brachte, schwere Angriffe gegen das Christentum, hier von der virtù her, fast einem Vorspiel der Nietzsche-Lehre gegen die Sklavenmoral. Machiavelli wendet sich also gegen die christliche Tugend, sogar gegen die christliche Vorsehung, indem er in der Welt keine Vorsehung mehr sieht. In der Welt herrscht blind fortuna, das Schicksalsrad, fast mechanisch gefaßt; was oben ist, fällt herunter, das Rad dreht sich. Es entsteht hier etwas gegen die Kirche, was im Neuplatonismus gegen die Stoa entstanden war: die εἱμαρμένη der Stoa, das Schicksal, dieses, was amor fati enthielt, Liebe zum Fatum, zerbricht, und die Welt sieht anarchisch aus. In die blinde fortuna soll eben nun die virtù eingreifen und ihr das Beste abzwingen. Die Vorsehung wird herabgesetzt; was Gott tut, tut der principe, er greift in die Speichen des Geschicks hinein, er ist die Vorsehung.
Ich möchte Ihnen hier ein Zitat aus dem »Principe« geben: »Wo die Menschen wenig virtù haben, da zeigt die fortuna genugsam ihre Macht. Und weil sie wechselt, so wechseln auch häufig die republikanischen Staaten. Und sie werden immer wechseln, bis schließlich einmal ein Mann sich erhebt, der das Altertum so liebt, daß er die fortuna reguliert«, eine Erinnerung an Cäsar. Beherrschte, in Ordnung gebrachte, auch ordinierte fortuna kraft beherrschender, in Ordnung bringender virtù ist das Ziel. Also die fortuna muß, um ein anderes Bild Machiavellis zu nehmen, geschlagen und gestoßen

werden wie ein Weib, das sie auch ist, damit sie den Herrn spürt und ihm zu Willen ist. Jede weitergehende Einsicht in die Bedingungen, ja undurchschauten Herkünfte der gesellschaftlichen fortuna ist noch fern, trotzdem sagt Machiavelli, das Schlagen und Stoßen des Weibs müsse mit höchster Klugheit geschehen, mit höchster Berechnung der Folgen. Man muß sozusagen die Körperstellen genau kennen, die Psychologie des verdinglichten Weibs fortuna, damit sie uns zu Willen ist und man nicht so lange zu schlagen braucht, sich nicht selbst Ungelegenheiten schafft und seine Kräfte zersplittert. Die Staatsräson reicht immerhin so weit, daß die Überlistungspunkte und die Eintrittspunkte des Betrugs und der Herrschaft des Imperators von Machiavelli versuchsweise notiert werden. Die fortuna selber nun ist ebenso tückisch, sagt Machiavelli, wie die virtù dämonisch ist; das also ist der Ratio als Staatsräson irrational beigemischt und entrationalisiert sie wieder. Ein Springen ins Irrationale hinein wird schon durch das Gleichnis eines tückischen, unzuverlässigen Weibs angezeigt und die Peitsche der virtù gehört dazu. Die virtù hat es freilich nötig, im Gebrauch der Staatsräson, daß sie an fortuna nicht nur ein Weib vor sich hat, sondern daß sie an ihr auch sozusagen eine Ehefrau haben kann, daß sie schlecht und recht doch mit ihr zusammenlebt. Diese tückische fortuna hat ja doch ihre Gesetze, die Notwendigkeit, nach der sie handelt, die necessità; fortuna wird also wieder eingebaut in Notwendigkeit. Sie bezeichnet das, was bejaht und getan werden muß, damit die Politik in einen guten oder mindestens störungsfreien Gang gebracht, zu einem guten Ende fortgeführt werden kann. Die verhältnismäßige Logik der Notwendigkeit ruft die Klugheit der virtù auf den Plan, Klugheit eben im Sinn der Staatsnotwendigkeit. So kommt in die Dämonie wieder Maß hinein, es wird gefordert, daß der kühle Kopf klug genug ist, nach Maßen der Notwendigkeit nur das Erreichbare zu wollen, zum Beispiel bei übermächtigem Gegner rechtzeitig einen Verständigungsfrieden zu schließen. Also

ein rational ausbalanciertes Verhalten, von der necessità gelehrt und geführt, wird gefordert.
Der patriotische Zweck des Staates – und hier denkt Machiavelli wesentlich an den zu gründenden italienischen Staat – ist es nun, den Massen, der misera contribuens plebs einen halbwegs ertragbaren Zustand zu erlauben. Es ist nicht der Zweck des Staats, das Volk glücklich zu machen, sein Zweck ist, daß keine Unruhen ausbrechen. So verlangt die Staatsnotwendigkeit also leichten Glanz, Vorspiegelung von Sicherheit, durchgeführt von einer anerkannten Oligarchie, am besten von einem Machtkomplex, konzentriert in einem Diktator, in einem Cäsar. Darin überall wirkt das Vorbild Rom mit seinen beiden Beschwichtigungsmitteln, panis und circenses, Brot und Spielen, einem sehr frühen Eiapopeia von Sozialpartnerschaft. Die Weiterung war hier zugleich eine Kodifizierung der in der damals beginnenden Kabinettspolitik ausgedachten sogenannten Arcana dominationis, die dann im Barock kulminierte. Der Kabinettsverkehr war wie eine Fuge vorsichtig ausgewogen und durchkontrapunktiert, er war ein kompliziertes Räderwerk, bei dem alles, wie sich versteht, gut geschmiert werden mußte, wo aber auch die Räder genau ineinandergreifen mußten. Das Tempo war langsamer hier, schneller dort, auch noch die Unruhe im Uhrwerk, seinen geregelten Gang haltend, ließ sich hier bildhaft verwenden, als Beispiel für die ungeheure Schwierigkeit im Zusammenwirken der Staaten, in dem, was man dann im neunzehnten Jahrhundert sehr verwechselt und heruntergebracht »europäisches Konzert«, später in der Ökonomie auch »konzertierte Aktion«, nannte. Ratio ist auch wieder darin, die Kunst der Gerissenheit, der ehrfurchtgebietenden Gerissenheit, kann man schon sagen, die dann Geheimdiplomatie und hohe Politik darstellt, weltoffen bis zur Maxime, Ehrlichkeit sei die feinste Art von Schwindel, alles auch, hoch gespiegelt, in der Antoniusrede bei Shakespeare. Diese Kategorien wurden erst damals erfunden; sie hatten nicht früher entstehen können, weil zum Beispiel

der römische Machtkomplex so ungeheuer war, daß man keine feine Politik gegenüber den sogenannten Bundesgenossen brauchte. Der Machiavellismus gilt als sehr schlecht und ist es auch; aber er rechnet mit dem niederträchtig Versteckten durchaus und nicht nur mit dem gewohnt schematischen Fortschrittsglauben an sich, der zu gut ist zur Erklärung des oft noch so schmierig-schwierigen Gangs der Welt. Zur realpolitischen Deutung seiner Zeit, nicht nur seiner Zeit, hat Machiavelli Anweisung gegeben, sie darf nur so, nicht dagegen als Rezept zum Nachmachen verstanden werden. Indem Machiavelli die Dinge offen und bei ihrem Namen nennt, ist er selber am wenigsten Machiavellist, als welcher er ja alles daransetzen muß, die wahren Antriebe seines politischen Handelns zu verschleiern. Weshalb nun gerade wirkliche Machiavellisten wie Friedrich II. von Preußen es sehr nötig hatten, ein Buch Anti-Machiavell zu schreiben. Daß der Staat der geschäftsführende Ausschuß der herrschenden Klasse ist, von diesem Satz her wird das Geschäfteführen selber ökonomisch erklärbar. Doch das bisherige Wie des Geschäftsführens ist nicht nur ökonomisch zu verstehen, sondern eben auch mit und durch machiavellistische Geheimpolitiken, weit über die vulgärtriviale Ahnung hinaus, Politik sei ein schmutziges Geschäft. Auch die Frage, ob und wie weit der Zweck die Mittel heilige, bedarf einer dringenden Untersuchung zusammen mit der umgekehrten: Entheiligt das Mittel seinen Zweck. Muß die Ursache nicht nur physikalisch, sondern auch moralisch, das heißt als Zweckursache genausoviel Energie und Inhalt haben wie die Wirkung, nach dem Satz causa aequat effectum? Oder aber kann man in den Mitteln einen Umweg gehen, um den Zweck zu erreichen? Kann man die Herstellung des Reichs der Freiheit dadurch befördern, daß man zeitweise die Freiheit etwas herabsetzt? Freilich nur zu dem Zweck und mit der Vorwirkung des Zwecks, daß es dadurch und nachher sehr viel mehr Freiheit für das Individuum gibt. Das Verhältnis von Mittel und Zweck ist ein Problem, das im

Machiavelli steckt und durchaus, unter anderen Sternen und unermeßlich weit von jedem Machiavellismus in dem üblichen, bekannten Sinn entfernt, zweifellos als ein Erbe aus der Renaissance diskutiert werden kann. Ein den Machiavellismus verachtendes, aber durch Machiavelli belehrtes Studium führt also nicht zu seinen Rezepten, sondern zu ihrem Gegenteil. Und diese nicht ohne Machiavelli mögliche konträre Wendung, nämlich e contrario, erläuterte der große liberale Jurist Anselm Feuerbach im Geist der Französischen Revolution. Er definierte 1798 in seinem Anti-Hobbes, der besser Anti-Machiavelli geheißen hätte, in einer für Deutschland seltenen Weise die Grenzen der Staatsmacht und das Recht des Widerstands. Wobei er die aus solchem, wenn auch passiven Widerstand zu erwartende Anarchie immer noch für erträglicher erklärte als den Despotismus. In seiner »Kritik des natürlichen Rechts«, 1796, definierte er sogar, mit einer bis heute unerhörten und unbenutzten Kühnheit, das Recht als Summe von – Rechten, nicht von Verboten. Die Souveränität des Principe gab also den bestgemalten Hintergrund zu ihrem Gegenteil, zur Souveränität des Volkes,

Das mit dem Principe war fast unmittelbar ans Empirische gebunden und lehrte das jeweilige Benutzen der Gelegenheit, um Recht durch den Erfolg zu setzen. Der Begriff der Herrschaft selber wurde erst kurz nach Machiavelli apologetisch durchdacht, von *Jean Bodin* (1530–1596) als gerade von Verstandes Gnaden sein sollend. Seine Schriften sind »Methodus ad facilem historiarum cognitionem«, Methode zur leichten Erkenntnis der Geschichte, 1566, und »Six livres de la république«, Sechs Bücher über die Republik, 1577, und sein »Colloquium heptaplomeres«, 1588. Die Rechtswissenschaft soll auf Geschichte und auf Völkerkunde gegründet werden, Bodin ist hierin ein Vorläufer von Montesquieu, fast auch einer der Milieutheorie, dabei mit fast allemal reaktionärer Betonung der Umstände. Das Wirkungsvollere war aber seine

Lehre von der Souveränität, darin werden nun wieder naturrechtliche Gedanken aufgenommen, wobei ihnen freilich ihre revolutionäre Spitze abgebrochen wird. Das anfänglich wildfreie Volk hat sich unterworfen oder, vielmehr, der Staat sieht aus, als hätte sich das Volk unterworfen unter einen Herrscher. Der Staat drückt dann den Willen von wohlhabenden Familien aus, einschließlich aristokratischer Familien selbstverständlich, und darunter steht die meinungslose Masse. Ausgeführt wird dieser Wille nun nicht von den wohlhabenden Familien selber, also weder von einer neuen noch von einer alten Plutokratie, sondern die Macht ist abgegeben an einen alleinigen Souverän. Der Souverän hat das ausschließliche Recht, Gesetze zu geben, ohne dabei an die Gesetze selber gebunden zu sein; das ist die Grundbestimmung der Souveränität. Um den Monarchen ist rechtsleerer Raum, er selbst kann nicht zur Verantwortung gezogen werden; denn auf den Ursprung und die Quelle aller Gesetze können Gesetze nicht angewandt werden. Wir haben also die Ideologie der Legitimierung des Absolutismus, mit zwei Formen, die beide schon im alten Rom, im Cäsarismus, vorgebildet wurden und die ganz leicht später zum Bonapartismus übergingen, bei gänzlich anderen gesellschaftlichen Grundlagen. Erstens: princeps legibus solutus est, der Fürst ist von den Gesetzen frei, und zweitens: auctoritas facit legem, die Autorität macht das Gesetz. Das entspricht ganz dem politischen Nominalismus des ausgehenden Mittelalters, wo von Occam am Hof Kaiser Ludwigs des Bayern fürstlicher Absolutismus zunächst gegen die Kirche vertreten worden war. Auch an Duns Scotus, den Vorläufer Occams, muß hier erinnert werden, an seine Lehre vom Primat des Willens über den Verstand, in Gott, unter den Menschen und in deren Psychologie. Da gibt es nicht, wie bei Thomas, ein Ansichsein des Guten, sondern es gibt nur ein Gutes durch Einsetzung, keine perseitas boni, sondern nur ein bonum ex institutione. Und wenn Gott zu Moses auf dem Sinai gesagt hätte: Du sollst morden, du sollst

ehebrechen, du sollst lügen, du sollst stehlen, so wäre das auch Gesetz, sagt Wilhelm von Occam. Das Recht ist infolgedessen gar nicht nachdenkbar, sondern muß hingenommen werden – regis voluntas suprema lex, des Königs Wille ist das höchste Gesetz. Darum: auctoritas, nicht ratio facit legem. Der Nominalismus erfährt bei Bodin nun eine Funktionsveränderung und wird angewandt auf das beginnende absolute Königtum, vor allem in Frankreich. Anwendungen, die uns närrisch klingen, waren damals exakter Ausdruck gesellschaftlicher Notwendigkeit, nämlich der Zurückdrängung des Feudaladels und der Begründung der Bourgeoisie.

Der gleiche Mann nun, der der Ideologe des Absolutismus ist mit seiner Lehre von der absoluten Souveränität, hat in seinem interessanten »Colloquium heptaplomeres«, dem »Siebengespräch über die verborgenen Geheimnisse« – ein ironischer Titel – Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Kultunterschiede der Konfessionen gefordert; der Absolutismus sollte keine anderen Götter neben sich haben, darin wird der gesellschaftliche Auftrag deutlich. Religion soll als Staatsinhalt verschwinden, Privatsache werden, es entsteht zu Nutz und Frommen ungestörter Staatsmacht eine kuriose Toleranz. Bodin hat in seinem Gespräch zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen das Gleichnis von den drei Ringen übertroffen, Lessings Nathan glaubt ja, daß es einen echten Ring gibt, während Bodin die Suche nach dem Original gleichgültig zu sein scheint, ihm wird das alles Mönchsgezänk, Rabbigezänk, Muftigezänk; wichtiger ist die Staatsräson in einem an keine Konfession gebundenen Staat.

Wir fassen zusammen: Das Recht ist für Bodin im Gegensatz zum Naturrecht, bei aller Verwandtschaft mit Staatsverträg und Ratio, wesentlich begründet in der Souveränität. Recht ist ihm (wie vorher, ganz anders, für Campanella) ausschließlich norma agendi und nicht facultas agendi. Facultas agendi ist das freie Recht auf etwas, etwa auf Streik, auf Organisation, auf Mitbestimmung und so weiter, norma agendi dagegen

ist das Recht, welches verbietet, dem Handeln seine Grenzen weist, von oben herab; der Souverän kennt nur die norma agendi. »Kein Gesetz ist so heilig, daß es nicht unter dem Drang der Notwendigkeit geändert werden müßte«, sagt Bodin. Das wiederum klingt bürgerlich progressiv und konnte auch so sein, doch eben nur mit keiner Despotie als dem Quell der Veränderung und einem Drang der Notwendigkeit, der von unten, nicht von oben festgesetzt wurde. Die Festsetzung von unten freilich wurde theoretisch außerordentlich erleichtert durch den Begriff der Souveränität selber, den Bodin geliefert hat, dankenswert insofern, als dadurch die Überleitung und Umkehrung der Souveränität vom absoluten Fürstenwillen zu einer erst recht absolut werdenden *Volkssouveränität* herausgeholt, heraufgeholt werden konnte.

Wir gehen näher zu den Denkern des Naturrechts über, nachdem wir die autoritative Gegenbewertung bei Bodin und die machtpolitisch orientierende bei Machiavelli etwas kennengelernt haben. Der Bogen schließt sich nun wieder, von Althus, dem Initiator des neueren naturrechtlichen Denkens, zu dem eigentlichen Schöpfer dessen, was dann nachher als Naturrecht aufgetreten ist, zu *Hugo Grotius* (1583–1645). Alles weitere gehört nun nicht mehr chronologisch zur Philosophie der Renaissance, aber die Anfänge wie der Atem von alldem gehen noch von ihr aus. Grotius lebte in Holland und war Führer einer immerhin republikanischen, ob auch aristokratischen Partei, was man seinem Naturrecht wohl anmerkt. Er ist der Verfasser der berühmten Schrift. »De jure belli et pacis«. Von dem Recht des Kriegs und des Friedens, 1625, darin wird zum erstenmal der Grundgedanke eines übergreifenden, die Staaten verpflichtenden Rechts entwickelt. Vielleicht folgenreicher ist dieses, daß Grotius die von Althus wieder in Erinnerung gerufene Staatsvertragslehre als Grundlage des Völkerrechts erneuerte, das heißt die Lehre von der Übertragung der ursprünglichen individuellen Rechte eines

jeden auf eine geordnete Gemeinschaft, folgenreich über Rousseaus contrat social hin in die Französische Revolution. Grotius lehrt, der Staat werde gegründet, um die als freundlich gesetzten, auf die Gemeinschaft gerichteten Triebe, den appetitus socialis, geordnet zu befriedigen. Das Naturrecht wird damit wieder aufgerufen als Lehre von den unveräußerlichen menschlichen Rechten, denen der Staat ein Sachwalter sein soll. Das wahre Recht wird aus der Absicht der Vertragschließenden erschlossen, also der Individuen und derer, die sie beauftragt haben, eine geordnete Gemeinschaft herzustellen. Was, fragt Grotius, war der Wille der Vertragschließenden, der sich nun in dem Vertrag kodifiziert hat? Auf diese Weise, glaubt er, kann es eine verpflichtende Ableitung, eine maßgebliche Deduktion des wahren, ursprünglichen Rechts geben, das von dem geschriebenen, jetzt und hier geltenden sehr verschieden sein kann. Das ursprüngliche Recht ist intendiert von dem Vertrag her, den die Urmenschen zur Staatsgründung eingegangen sind. Allerdings jeder umstürzlerischen Gefahr daraus hat der Aristokratenvertreter Grotius eine Schranke gezogen, indem eine Einforderung der wahren, dem Willen der ursprünglichen Vertragschließenden gemäßen Rechte nicht durch das Volk angemeldet und getan werden kann, sondern allenfalls durch seine ständische Vertretung. Hebt man aber diese immer noch aristokratische, obzwar nicht neufeudale, gar monarchistische Sperre von Grotius auf, so enthält seine Staatsvertragslehre selber Impulse zur englischen und Französischen Revolution. Denn der Gedanke des Vertrags schließt das Recht der Kündigung ein, wenn der Partner den Vertrag nicht erfüllt. Wenn die Obrigkeit das nicht erfüllt, was die Menschen einmal in grauer Vorzeit beschlossen haben, so sind sie nicht länger an den Vertrag gebunden. Wichtig ist für die Staatsvertragslehre von Grotius festzuhalten: Ein Grundtrieb ist hier nicht historisch, sondern fiktiv in der ebenso fiktiven, nicht historischen Staatsvertragslehre aus der Urzeit vorausgesetzt, ein Grundtrieb freundli-

cher Art, nämlich der appetitus socialis. Dieser freundliche Impuls, der friedliches Zusammenleben wünscht und der nicht nur nützliche Gemeinschaft erstrebt, sondern eine vom Wohlwollen aller getragene, bringt nun auch eine gewisse Wärme, eine gewisse freundliche Temperatur in das ganze zu erwartende Staatsbild hinein. Wir werden sehen, daß es große Änderungen gibt bei dem anderen Naturrechtslehrer, Hobbes, bei dem der Vertrag kein Einigungsvertrag, sondern ein Unterwerfungsvertrag ist wegen der bösen Natur des Menschen. Sein Staatsbegriff ist finsterer, gewiß auch realistischer als der von Grotius, welcher geschrieben ist ohne Blick auf den Eigennutz und die von ihm besonders geheizte Aggressivität. Grotius notiert diese nicht im mindesten, er bestätigt sie somit auch nicht als Unwandelbares; als unwandelbar preist er dagegen das Postulat Naturrecht, worin der finstere Begriff Staat durch das richtige, nicht bloß so genannte Gemeinwesen aller (stoisch: κοινωνία) erledigt wird.

Thomas Hobbes

Wir wollen uns nun wieder beschäftigen mit dem Durchbruch des rationalen Mechanismus, sich anschließend an die Lehren vom Staatsvertrag. So folgt Thomas Hobbes (1588–1679) »mit den rücksichtslosen Kräften des Verstandes«, wie Marx sagt, das sowohl rechts- wie naturphilosophisch, mit den Schriften »Elements of law natural and politic«, 1639, »Leviathan or the matter, form and authority of government«, 1651 (Leviathan heißt der Walfisch im Buch Hiob, ein Ungeheuer, und dieses Ungeheuer ist hier der Staat), dann die systematische Spätschrift »Elementa philosophiae«, 1668, in drei Teilen, erster Band »De corpore«, Vom Körper, zweiter Band »De homine«, Vom Menschen, dritter Band »De cive«, Vom Bürger. Sein Leben erstreckt sich von der Renaissance, vom Feuertod Giordano Brunos 1600, als Hobbes schon zwölf Jahre alt war, fast bis zum Geburtsjahr Voltaires 1694. Hobbes ist ein starkes Gegenwesen in seinem Sein und in seinem Denken zu Giordano Bruno und doch mit ihm noch in der gleichen weltimmanenten Haltung verbunden. Was ihn auszeichnet, ist die kühne Konsequenz, mit der er den mathematisch-mechanischen Materialismus zum ersten Mal in einem zusammenhängenden System formuliert. Sie sind gewohnt, den mechanischen Materialismus wesentlich auf das achtzehnte Jahrhundert zu konzentrieren, in der Gestalt des französischen Materialismus. Das ist richtig, was die politischen Wirkungen, was die Breite und die Popularisierung angeht, in einem geschlossenen Zusammenhang aber entstand der mechanische Materialismus seit Demokrit zum ersten Mal wieder bei Hobbes.

Ich möchte Ihnen einen kurzen Überblick über die drei Grundelemente des Hobbesschen Denkens geben und dann erst auf seine Lehre eingehen. Erstes Element: Alles Denken

ist *Erzeugen*, in seinem Antrieb dem beginnenden fabrikmäßigen Herstellen entsprechend. Das Modell ist mathematisches Erzeugen, die Konstruktion mit Zirkel und Lineal. Es ist ja mit Händen zu greifen, daß der Impuls des Erzeugens selber mit dem Macher, mit dem Erzeuger, mit dem Fabrikanten zusammenhängt. Zweites Element ist die *Mathematik*, hier zeigt sich ein philosophisch folgenreicher Unterschied zu Bacon, der die Mathematik nicht berücksichtigte. Die Mathematik ist die Grundwissenschaft, sie empfahl sich als Kalkül. Bei einem offenen, undurchsichtigen Markt muß kalkuliert werden, müssen Rentabilitätsberechnungen aufgestellt werden, die in der geschlossenen Wirtschaft mit geschlossenem Markt, mit gesichertem Absatz nicht notwendig waren. So empfahl sich Mathematik als Wissenschaft des Kalküls der Warenbewegungen und dann der Bewegungen von Körpern überhaupt. Drittes Element ist der *Rationalismus* aus dem nicht immer im Haus des Idealismus bleibenden Grundsatz, daß alles Erkennen Erzeugen und nicht etwa Abbilden sei. Es ist jener Rationalismus des reinen Verstands, in dem gar keine transzendenten, religiösen Inhalte mehr statthaben. Das Wort »Ratio« hat seinen Zusammenhang mit dem Wort »Geist«, dem Wort »Logos« also, völlig zerrissen. Logos im Johannes-Evangelium, Logos bei Philon, Logos in der Gnosis, da hat das Wort »Geist« einen theologischen Sinn. Später bei Hegel kam die bürgerliche Ratio wieder mit dem Philonisch-Johanneischen Geist zusammen, indem er zusammenhaltend unterschied zwischen empirisch-abstraktem Verstand und der konkreten Vernunft qua Weltgeist. Dafür war in der Hobbesschen Ratio des mathematischen Erzeugens als dem Schlüssel für die *Bewegung von Körpern* und nichts anderem kein Platz. Obwohl überall und im Ganzen elementar quantitativ, gibt es viele Arten dieser Bewegung von Körpern, weil es viele Körper gibt: die geometrischen, die physikalischen, die psychologischen in uns, nämlich die Empfindungen, und die Bürger, als individuelle Körper der Gesellschaft. Da alles Lehre

von den Körpern ist, wird darum Philosophie hier gänzlich zur Bewegungslehre von Körpern, einschließlich dem civis.

Denken als Erzeugen

Ich gehe nun inhaltlich auf Hobbes' Lehre ein und wiederhole: Das Machen, das Erzeugen ist bei ihm zum ersten Mal scharf pointiert. Wir haben damit einen geschichtlichen Augenblick, worin das, was keine Adelsgesellschaft anerkannte, nämlich die Arbeit, das Machen, das Erzeugen, nun nicht nur Zierde des Bürgers, sondern auch des Denkers wird, und nicht nur die Zierde, sondern das Werkzeug, die Welt zu erschließen. Die Platonische Schau, in der die Ideen geschaut, nicht aber erzeugt werden, ist damit für einige Zeit zu Ende. Das Pathos des Machens tritt also ein, und geht nun so weit, daß Hobbes einen folgenreichen Satz formuliert, der dann erkenntnistheoretisch rein idealistisch wurde: Wir können nur insofern und insoweit einen Gegenstand erkennen, als wir ihn selbst erzeugt haben. Da wir die mathematischen Gegenstände alle erzeugt haben, können wir sie bis auf den Grund erkennen, so gilt hier die Mathematik als ein Organon jeder Erschließung der Welt als Natur. Später allerdings hat Giambattista Vico (1668–1744), lang nach der Renaissance, als erster bewußter Geschichtsphilosoph der Neuzeit darauf hingewiesen, daß dies Erzeugen nicht auf die Welt als Natur beziehbar sei, da wir Menschen gerade nicht die Natur, sondern umgekehrt die Geschichte gemacht hätten. Und Marx betont mit Zitierung Vicos im Kapital I, Kap. 13 in gleicher Richtung die leichtere Erkennbarkeit der Geschichte im Verhältnis zu der der Natur, »da die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben«. Der Grundsatz vom Erzeugen wurde allerdings nach Hobbes immer idealistischer bis hin zur Kantischen Erkenntnistheorie,

die wörtlich diesen Satz in sich als Richtlinie enthält. Bei Hobbes hat er diesen idealistischen Charakter noch nicht, indem hier in der Mathematik nicht das Erzeugende allein wichtig ist, sondern das objektiv angetroffene Quantitative. Die Mathematik war damals noch keine Wissenschaft der Beziehungen, sondern eine Wissenschaft von Größen; das Quantitative ist nun das Entscheidende, also geht alle Erkenntnis auf quantitative Gegenstände hin, und zwar – nun kommt das Demokritische – auf Verhältnisse und Bewegungen von Körpern als Quanten. Quanten sind die geometrischen Körper, der Kreis, die Fläche, aber auch das Vieleck und die stereometrischen Gebilde, die ja schon Körper heißen. Sie werden sozusagen mit Stoff gefüllt, von dem sie die blassen Abbilder waren. Die Objektivität des Quantumhaften bei Hobbes ist allerdings nur einem quantitativ-mechanischen Denken zugänglich. Insofern hätte auch schon er Kants Behauptung vertreten können, in jeder Wissenschaft sei nur soviel Wissenschaft als Mathematik, vorab quantitative, darin anzutreffen sei.

Bewegungslehre und genetische Definition

Zurück zu den einfachsten Bewegungskörperchen, Bewegungselementen, wie Galilei sie genannt hat, sie sind Ursachen. Und die Wirkungen der Ursachen sind wieder Bewegungen. Die Ursachen haben bei Hobbes freilich sehr inkonsequenterweise – als letzter Ur-Sache – Gott als Schöpfer. Zu wiederholen: Hobbes' Philosophie ist in ihren Grundzügen die Lehre von der Bewegung der Körper, und so schränkt er als Materialist den lapsus Dei dadurch wieder quantitativ-immanent ein, indem er sagt: »Das Geistige muß der Offenbarung überlassen werden, es sei denn, daß Gott selber einen Körper habe.« Kraft des Bewegten in solch unbedingter Körperlehre leitet Hobbes nun eine weitere Neuerung ein, die

nicht nur ewigen Geist in einer Überwelt ausschließt, sondern auch die Statik in den Begriffen dieser unserer Erfahrungswelt durchbricht, und das in einem Gebiet, das über die Mathematik hinaus auch zur formalen Logik gehört; gemeint ist die so wichtige Unterscheidung von beschreibender und genetischer Definition.

In der *beschreibenden Definition*, die man bisher allein kannte, wurde ein Begriff auf das genus proximum, das nächsthöhere Genus, die nächsthöhere Gattung bezogen, und es wurde dann die differentia specifica angegeben, welche nun die Besonderheit des Gegenstands, den der zu definierende Begriff bedeutet, kenntlich macht. Das aber ist eine statische Art der Definition. Hobbes dagegen, völlig im Einklang mit dem Pathos des Erzeugens, verlangt als wissenschaftliche die *genetische Definition*. Die beschreibende Definition des Kreises lautet zum Beispiel: Kreise sind ebene Figuren, deren Begrenzungslinie von ihrem Mittelpunkt überall gleichweit entfernt ist. Das ist zwar eine einwandfreie Bestimmung, aber die genetische Definition will mehr leisten. Sie lautet in unserem Beispiel: Kreise sind ebene Figuren, die durch Drehung einer Linie um einen ihrer Endpunkte entstehen. Also überall, wo wir ein Festes auflösen und wo das Geheimnis einer Erscheinung sich durch ihre Geschichte löst, gehorchen wir der Hobbesschen Forderung einer genetischen Definition, einschließlich der größten und folgenreichsten, die stattgefunden hat, der Marxschen Definition der Ware. Sie sehen also, welche Bedeutung die Einführung des Bewegungsbegriffs auch in der Erkenntnis, über alle idealistischen Schatten hinaus, gewonnen hat und besitzt. Dabei zeigt sich sogar, daß die durchgängigen Bewegungsimpulse seiner Naturphilosophie den meist mechanistisch bleibenden Hobbes selber durchbrechen können und dialektische Ansätze oft unabweisbar machen. Das trotz des Grundsatzes causa aequat effectum und seiner noch weniger qualitativ verändernden Umkehrung effectus aequat causam, trotz auch der völligen Leugnung von

Zwecken, besonders gar in Gestalt von Zweckursachen. So findet sich bei Hobbes ein höchst dialektischer Satz, die Bewegung betreffend, der fast klingt wie die lateinische Übersetzung eines bekannten Satzes von Engels. Hobbes sagt nämlich über die Bewegung, sie sei »unius loci privatio et alterius acquisitio«, die Aufgabe, die Beraubung eines Ortes und die Erwerbung eines anderen; privatio und acquisitio, Aufgabe und Erwerbung, stellen hierbei eine Einheit dar. Nach Engels ist Bewegung dialektisch, indem ein Körper an einem Ort zugleich ist und nicht ist, das ist der dialektische Widerspruch im Bewegungsbegriff. In dem Zugleich stecken eben die Fragen und Finessen, auch bei Engels; nur wenn die Bewegung des Körpers sein Zugleich an verschiedenen Orten ist, ist seine Bewegung im strengen Sinn dialektisch, hierin stecken die eines Bedenkens werten Schwierigkeiten, dem gesunden, diesesfalls vulgären, statisch fixierten Menschenverstand unbekannt.

Homo homini lupus und der ihm gemäße Staatsvertrag

Und der innerhalb der Natur bei Hobbes geleugnete Zweck selber tritt als staatsbildend sogar besonders kräftig aus jenen sich bewegenden Elementen hervor, welche Individuen heißen, den Umschlag aus dem homo homini lupus in jene Rettung davor betreffend, welche als acquisitio Staatsvertrag der Individuen heißt, diesmal nicht als schlichte Einigung, wie bei Grotius, sondern als rettende Unterwerfung der privaten Wölfe zum höchst realen Zweck, untereinander keine zur Gemeinschaft unfähigen Elementarwölfe bleiben zu müssen. – Wichtig hierzu ist die Anthropologie bei Hobbes mit dem Grundsatz Selbsterhaltungstrieb und den Gefühlsempfindungen Lust und Unlust, die bewirken, daß die Menschen aus Selbsterhaltungstrieb suchen, was ihnen Lust, und fliehen, was ihnen Unlust bereitet. Der Selbsterhaltungstrieb zeigt sich

vor allen Dingen mit strenger Determiniertheit in der Politik, und zwar in der Politik als einer rationalen Wissenschaft, als Lehre von der gesetzmäßigen Interessenbewegung vieler, wie Hobbes das sehr unidealistisch ausdrückt. Hier ist nun der Ort für seine Staatsvertragslehre, also für sein Naturrecht. Sein Naturrecht schließt sich an Althus und Grotius ebenso an, wie es sich wegen seines Realismus entscheidend von ihnen differenziert. Nicht appetitus socialis ist eine Grundeigenschaft der menschlichen Körper, die sich zur Gesellschaft assoziieren, sondern rücksichtsloser Egoismus; homo homini lupus lautet ja der berühmte und idealistisch berüchtigte Satz von Hobbes. Die Urgesellschaft wird nicht bewegt von dem geselligen Trieb, sondern steht im bellum omnium contra omnes, und das ist auch der Zustand, der immer wieder schwelt unter allen Gesellschaften, der Naturzustand, der immer wieder durchzubrechen droht. Wir haben also hier die freundliche und menschenfreundliche Haltung von Grotius in Holland völlig verlassen. Klassenkämpfe haben begonnen, von denen in Holland Anfänge waren, die aber nicht den Ausbruch wie in England erlebt haben. Wir haben zugleich eine Rückdatierung der kapitalistischen Gesellschaft, die in ihrer Entsetzlichkeit als Gesellschaft der freien Konkurrenz schon gesehen wurde, bevor sie noch recht entstanden war, auf die Urgeschichte. Homo homini lupus, das heißt Haß, Ellbogen, Hals-Zudrehen und alles, was bisher bloß das Wucherkapital konnte. Die Urgesellschaft ist eben eine Wolfsgesellschaft, und damit die Bestien voreinander sicher sind, schließen sie sich bei Hobbes zusammen, um nur noch einen Wolf übrigzulassen, der die bloße Sicherungsgesellschaft vor ihren unverändert aggressiv bleibenden Elementen schützt. Derart wird keine freiwillige Einigung, wie im liberalen Naturrecht, angenommen, sondern eine Unterwerfung unter eine von der Gemeinschaft ausgesparte Schützbestie, die nun Monarch heißt, gewiß nicht von Gottes Gnaden. Dieser Wolf ist nicht in den Staatsvertrag eingetreten, ihn hat man als

Wolf belassen, damit er beißt, verfolgt und Strafrecht, Kerker und Galgen darstellt, wenn die Menschen einander an den Kragen wollen, wenn sie das sein wollen, was nur er sein darf. Der Monarch, der oberste Wolf, ist exlex, das klingt entsetzlich, denn dadurch ist die Ideologie des Absolutismus da, und zwar des schrankenlosen Absolutismus. Dieser Überwolf kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden, und das, was er sagt, kann nicht diskutiert werden, denn auctoritas facit legem, sagte Hobbes ganz scotistisch, in einer englischen Tradition. Also Primat des Willens über den Verstand, die Autorität macht das Gesetz, nicht der Verstand. Demselben Thomas Hobbes hat der große Republikaner und Königsvernichter Cromwell den Posten eines Staatssekretärs in seiner Regierung angeboten. Dagegen ein späterer englischer König hat gesagt, daß er keine Schrift kenne, so impious and treacherous, so unfromm oder höllisch und verräterisch, wie die Schrift »Leviathan« und die Schrift »Vom Bürger« von Thomas Hobbes.

Was ist nun der Monarch? – der Monarch ist nicht unbedingt eine Person. Es kann auch Leviathan sein, der Staat selbst, also eine Republik; auch die Republiken haben sich damals noch als von Gottes Gnaden, wenigstens de Dei providentia erklärt. Echt englisch wirkt ein Doppeltes darin. Die Monarchie und ihr Gegenpol, die Republik in eins gesetzt, selbst bei diesem radikalen Denker. Die Hauptsache ist, daß Ihnen die Unterschiede klar werden, zu der, wie man doch sagen kann, liberalen Staatstheorie von Grotius, später Locke, auch Thomasius und Rousseau. Bei Hobbes finden wir Reaktion und Fortschritt, Ideologie des aufsteigenden Bürgertums und erbarmungslose Staatsautorität, wider deren Stachel kann man nicht locken, wenn sie einmal eingesetzt ist, es sei denn, der Wolf fände wieder stärkere Wölfe. Ein anderes ist darin noch ambivalent enthalten, nämlich die Staatsreligion. Über die Religion spricht Hobbes als ein echter Aufklärer, noch deutlicher als Bacon. Es gibt da ja mit ganzer, unzweideutiger

Ironie des rücksichtslosen Verstandes den Hobbes-Satz: Die religiösen Geheimnisse sind wie Apothekerpillen; man muß sie auf einmal herunterschlucken, man darf sie nicht zerkauen. Bei Hobbes gibt es keine Transzendenz, in dieser ungeheuren Weltenuhr gibt es keinen Schöpfer und keine Vorsehung und keinen Gott, sie haben keinen Platz. Die Naturwissenschaft geht die Religion also nichts an, aber die Staatslehre, lehrt Hobbes, verlangt für den Staat eine Staatsreligion, um durch Furcht vor unsichtbaren, ob auch unvorhandenen Mächten den Zentralwolf zu unterstützen. So braucht er die Schrecken des Jüngsten Gerichts, wenn die Galgen nicht ausreichen, die Wolfsnatur der Menschen zu unterdrücken. Diese Vorstellungen supranaturaler Art werden durch den Staat sanktioniert, es sind potentiae acceptae, sagt Hobbes, angenommene Mächte. Sind sie vom Staat akzeptiert, dann bilden sie das Gebiet der Religion, wenn sie vom Staat nicht akzeptiert sind, so sind sie Aberglauben, das hat der Staat auszumachen, je nach dem Bedarfsfall. Die ausschließlich politisch-praktische Einschätzung der Religion entspricht ebenso wie ihre sonst allein übrigbleibende Bestimmung zum Aberglauben dem Fehlen jeder Transzendenz bei Hobbes, id est einer extremen Diesseitigkeit der Renaissance.

Die Wirkungen auf Mandeville und Adam Smith, Verlust und Fortschritt

Nun zu den Wirkungen dieser Auffassung. Mit dem homo homini lupus ist das selfish system, wie man das seit dem achtzehnten Jahrhundert nennt, das egoistische System als Grundelement des kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftslebens zum ersten Mal notiert worden. Das wirkte weiter, einmal ironisch, fast zynisch bei *Mandeville* (1670–1733), einem Franzosen, der in England geboren wurde und dort lebte, und dann optimistisch bei dem großen Nationalökono-

men *Adam Smith*, dem Gründer der bürgerlichen Nationalökonomie. Mandeville, von Hobbes bestimmt, schrieb eine eigentümliche Schrift, mit der sich auch Marx ziemlich eingehend auseinandersetzte. Die Schrift ist erschienen 1714 und heißt »The fable of the bees or private vices make public benefits«, Die Bienenfabel, oder private Laster machen öffentliche Wohltaten. Darin stellt Mandeville in Gestalt einer Fabel dar, daß nur Egoismus den Bienenstock zusammenhält. In dem Augenblick, wo es ehrenhafte, ehrliche Bienen gibt, steht das ganze Leben im Bienenstock still, und es gibt eine Katastrophe. Das ist des Pudels Kern: Wenn viele Gauner zusammenwirken, entsteht etwas wie der Anschein eines Rechtsstaats. Dasselbe Motiv, nun frei vom Satirischen, taucht immer noch paradox, doch in vertrauender Weise, mit Leibnizschen Elementen von prästabilierter Harmonie gemengt, bei Adam Smith auf in seinem berühmten Hauptwerk »An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations«, 1776, Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Reichtums der Völker. Indem die Individuen nichts wollen als ihren eigenen Profit zu machen, ihren eigenen Vorteil zu erwerben, entsteht gemäß dem Gesetz der freien Konkurrenz und des Angebots und der Nachfrage eine Wohltat für die Konsumenten. Weil jeder den anderen überbieten will und nur Profit machen kann, indem er bessere Waren herstellt, entsteht ein Vorteil für den auswählenden und kaufenden Konsumenten. Das ist ein natürliches Gesetz aus der Mechanik von Angebot und Nachfrage, wobei sich eine Art Heterogonie der Zwecke herstellt, das heißt, das was man gar nicht gewollt hat, taucht in der Verfolgung der eigenen Absichten auf. Ein neuer Zweck entsteht, der gar nicht in der Absicht der kapitalistisch-individuellen Produktionsweise lag, nämlich Maximalbefriedigung der Bedürfnisse. In dem aufsteigenden Kapitalismus mochte es auch leidlich so scheinen, düster progressiv, wie Lukács sagt, und subjektiv war Adam Smith darin ohne Zweifel kein Ideologe im Sinn der Vernebelung, sondern

höchstens des noch falschen Bewußtseins. Seine Behauptung einer Wohltätigkeit privater Egoismen lebt im heutigen westlichen Kapitalismus schließlich nur vernebelnd noch weiter. Die ganze Nüchternheit in der ursächlichen Feststellung der privaten Egoismen durch Smith wäre nicht möglich gewesen ohne die radikale Demonstration, die eben Hobbes der kapitalistisch ebenso breit werdenden wie kulminierenden Wolfsnatur angedeihen ließ. Aber die prämierte Aggressivität braucht nicht immer so zu bleiben, so wenig wie die Klassengesellschaft, in der sie blüht; Dialektik, die Hobbes nicht kennt, gilt auch hier. Vieles aus dem qualitativen Naturverhältnis, dem Brunohaften, gar erst Paracelsischen in der Renaissancephilosophie, so bedeutend im Faustmonolog erinnert, ging bei Hobbes verloren, doch ihre Immanenz ohne Weihrauch wurde hier scharf, das Detektivische in Ansehung der Obrigkeit kam beginnend hinzu. Wie denn Marx in der »Heiligen Familie« genau über die ursprüngliche Fülle von Immanenz in den Materialismen der Renaissancephilosophie und dann über die Kühlung (cool reason) der Fülle bei dennoch und gerade durchgehaltener Immanenz mit Entzauberung sagt: »Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen – der Materie. Die primitiven Formen der letztern sind lebendige, individualisierende, die spezifischen Unterschiede produzierende Wesenskräfte. In Bacon, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus einseitig. Hobbes ist der Systematiker des Baconischen Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechani-

schen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als die Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird menschenfeindlich. Um den menschenfeindlichen, fleischlosen Geist auf seinem eignen Gebiet überwinden zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtöten und zum Asketen werden. Er tritt auf als ein Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.« Ein leichter Trauerton über den Verlust der Blume durch den abstrakten Mechanismus des Verstands ist in diesem Rückbild unüberhörbar, doch ebenso die nicht überraschende Freude, womit Marx an Jakob Böhmes Quellen, Qualitätsblick mitten in einem nicht mehr mechanischen, sondern dialektischen, qualitativ gezielten Materialismus und seine Renaissance erinnert.

Giambattista Vico

Nun möchte ich Ihnen noch einen Philosophen kurz zu Gehör bringen, der trotz des scharfen Anachronismus, indem er so viel später lebte, nämlich 1668–1744 zureichend hierhergehört; es ist Giambattista Vico. Bei ihm in Italien ist wieder ein Atem von Renaissance da, schließt sich die Philosophie der Renaissance mit einem großen Bogen dort, von wo sie ausgegangen ist. Der Atem Brunos ist noch in diesem Italiener und der Atem der heroischen Renaissance, trotz der sehr späten Zeit. In ihm lebt römische Geschichte, römischer Patriotismus fort, vorab das qualitative Denken, wie es sich während der Renaissance in der italienischen Naturphilosophie ausgebildet hatte. Vico war ein einsamer, noch nicht einmal verkannter, sondern gänzlich unbekannt gebliebener Mensch, lange Jahrzehnte, fast Jahrhunderte hindurch. Sein Hauptwerk hatte überhaupt keine Resonanz trotz seines deutlichen und fanfarenhaften Titels »Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni«, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, 1725. Die Neue Wissenschaft im Titel entspricht Bacons Novum organon, nur daß bei Vico nicht das Werkzeug, sondern der Inhalt der Wissenschaft gemeint ist. Das Werk hat Einfluß auf Herder gehabt, der es nicht nennt, auf seine Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit und über ihn auf Hegel. Marx kannte es durchaus, wie bemerkt, und zitierte es zustimmend in einer Anmerkung im ersten Band des »Kapital«. Benedetto Croce, ein spätliberaler Neuhegelianer in Neapel, hat 1911 in »La filosofia di Giambattista Vico« die Welt wieder auf diesen Mann aufmerksam gemacht. Der Hauptpunkt der Lehre ist folgender: Vico erkennt den Galileischen und Hobbesschen Grundsatz an, daß der Mensch nur erkennen kann, was er selbst erzeugt hat. Nun aber kommt die bedeutende, die überraschende Umkehrung:

Gerade wenn ein Gegenstand nur insoweit erkennbar ist, als wir ihn erzeugt haben, kann die Natur nicht erkannt werden, (denn diese haben wir am wenigsten gemacht), sondern umgekehrt nur die von uns durchaus gemachte Geschichte und das bisherige Stiefkind der belles lettres; Geschichtswissenschaft ist darum die einzige exakte Wissenschaft. Vico wollte eine qualitative Prozeßbewegung in der Geschichte erkennen, das freilich nicht ohne Nachwirkung einer qualitativen Naturphilosophie, wie der Brunos. Zu Vicos Geschichtsphilosophie selber gab es einen Vorläufer, den Araber Ibn Chaldun aus Tunis, 1332–1406, einen ebenso einsamen Mann, der eine philosophische Universalgeschichte zu schreiben unternommen hatte. Ob Vico von ihm wußte, ist unbekannt.

Mit Vico gibt es zum ersten Mal wieder Geschichtsphilosophie seit Augustins »Civitas Dei«, ohne Heilsgeschichte, freilich mit der die ganze Geschichte betreffenden Behauptung, es gebe keine menschliche Gemeinschaft ohne das Band der Religion. Vico sieht die Geschichte als ein Drama in mehreren Akten an: Die erste Epoche, die Urzeit, ist die theokratische Epoche, nicht homo homini lupus und kein Vertrag kennzeichnet sie, sondern Dumpfheit, Furcht und magischer Glaube. Damals ist auch die Sprache entstanden als Lautmalerei, voll poetischer Weisheit, die poetische Sprache war vor der prosaischen, so wie die Fruchtbarkeitszauber bei Bestellung des Feldes vor der Ratio der Ertragsfähigkeit oder der besten Zeit des Säens waren. Solche Gedanken hatte später, wahrscheinlich ohne jeden Zusammenhang mit Vico, der deutsche »magische Aufklärer« Hamann, der seinerseits großen Einfluß auf Herder und auf den Sturm und Drang ausübte. Also Poesie ist die Ursprache des Menschengeschlechts, und Fruchtbarkeitsriten, Zauber, Magie gehen der technischen Vernunft vorher, alles im dumpfen, bunten, gärenden Nebel der theokratischen Urgesellschaft. Ebenso sei es mit dem archaischen Recht, das dufte nur so von Poesie in den alten Weistümern, die erhalten sind; erst später, in Rom, bildet sich

das kühle Recht aus. Es folgt das heroische Zeitalter, das Zeitalter der Aristokratie, die altgriechische Adelszeit Homers, kurz, wie wir sagen würden, der Feudalismus. Die Adelsepoche wird aufgehoben durch die sich ausbildenden Demokratien der Griechen und Römer, insbesondere durch das unpoetische römische Recht, vor dem alle römischen Bürger gleich sein sollten. Danach wird die antik-demokratische Phase der Geschichte aufgelöst in die fruchtbar-belebende Neubarbarei bis hin zum mittelalterlichen Feudalismus und seine erneute Heroenzeit der Kreuzzüge. In der letzten Epoche setzt sich wieder Unbarbarisch-Kühles in den republikanischen wie monarchischen Verfassungen der neuzeitlichen Staaten durch, wie wir sagen würden, der Staaten beginnender bürgerlicher Gesellschaft. Es gibt also Fortschritt in diesem Wachstum der Geschichte, allerdings mit Verlust der großen heroischen Menschen und ihrer großen Taten, aber mit mehr Möglichkeit menschlichen Glücks für mehrere.

Zweifellos ist diese Geschichtsphilosophie im achtzehnten Jahrhundert ein seltsames Gebilde, sie blieb eben auch verkannt, weil sie außerhalb der damaligen naturwissenschaftlichen, vor allem quantifizierenden Denkrichtung lag. Vico ist gänzlich idealistisch, antimaterialistisch, ja noch theologisch gesinnt, insofern als sein Geschichtsdrama nach Gottes Plan verläuft. Er führt Krieg gegen Descartes, wo es nur geht, gegen den Rationalismus, gegen das Rational-Mathematische seiner Zeit. Aber in seiner Lehre von der Alleinerschaffung der Geschichte durch den Menschen bricht bei ihm der seit der Renaissance so bezeichnende prometheische Klang durch, die Auflehnung gegen eine von Gott gemachte, dem Menschen verschlossene Geschichte – ein Pathos des Menschwerks durchaus: »In dieser Nacht voller Schatten, die für unsere Augen das entfernteste Altertum bedeckt, erscheint das ewige Licht, das nicht untergeht, von jener Wahrheit, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist: und darum

gewiß von den Menschen gemacht worden ist: und darum können (denn sie müssen) in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden. Dieser Umstand muß jeden, der ihn bedenkt, mit Erstaunen erfüllen: wie alle Philosophen voll Ernst sich bemüht haben, die Wissenschaft von der Welt der Natur zu erringen; welche, da Gott sie geschaffen hat, von ihm allein erkannt wird; und vernachlässigt haben nachzudenken über die Welt der Nationen oder historische Welt, die die Menschen erkennen können, weil sie die Menschen geschaffen haben. Diese erstaunliche Wirkung wird hervorgebracht von der Armut des menschlichen Geistes, die … von Natur geneigt ist, nur die körperlichen Dinge wahrzunehmen, und einer allzu großen Anstrengung und Mühe bedarf, um sich selbst zu begreifen; so wie das körperliche Auge zwar alle Gegenstände außer sich sieht, aber des Spiegels bedarf, um sich selbst zu erblicken.«

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 7
- *Zeitwende* 7
- *Frühkapitalistische Blüte: Homo faber, Drang, Bewußtsein ungemessener Weite* 7
- *Philosophie der Renaissance: stiefmütterlich behandelter Anfang der bürgerlichen Philosophie* 11

Die Anfänge 13
- *Marsilio Ficino* 14
- *Giovanni Pico della Mirandola* 14
- *Telesio* 16
- *Patrizzi* 17
- *Pomponazzi* 19

Giordano Bruno 24
- *Verhältnis zur Erkenntnis* 28
- *Minimum – Maximum* 30
- *Natura naturans, pantheistischer Materialismus* 34
- *Grenzen des Brunoschen Pantheismus* 40
- *Heroische Begeisterung* 41

Tommaso Campanella 44
- *Anfang des Erkennens: Selbstgewißheit* 46
- *Können, Wissen, Wollen, Endlichkeit, Nichts* 47
- *Necessitas, Fatum, Harmonia* 50
- *Buch der Natur* 51
- *Utopie der sozialen Ordnung: der Sonnenstaat* 53

Theophrast Paracelsus 58
- *Entsprechung des Innen und des Außen* 60
- *Krankheit, Selbstheilung der Welt* 61
- *Objektiv-reale Phantasie: Imaginatio* 64
- *Dynamischer Chemismus* 65
- *Verschlingung Mikrokosmos – Makrokosmos* 67

Jakob Böhme 69
Buch der Innwendigkeit 74
Das Böse in Gott als Ursprung der Gegensätze in der Welt, treibende Kraft Hunger 76
Qualitativer Blick in die Natur: die Quellgeister, die Quintessenz der Welt: der Mensch 77
Objektive Dialektik 83

Francis Bacon 85
Zweck der Erkenntnis: Beherrschung der Natur 91
Sinnlichkeit und Verstand 92
Die Idolenlehre 93
Der Baconsche Empirismus 99
Die technische Utopie: Nova Atlantis 106

Zur Entstehung der mathematischen Naturwissenschaft (Galilei, Kepler, Newton) 111
Galileo Galilei 113
Johannes Kepler 117
Isaac Newton 120

Zur Rechts- und Staatsphilosophie des aufsteigenden Bürgertums
(Althus, Machiavelli, Bodin, Grotius) 123
Johannes Althusius 126
Nicolò Machiavelli 128
Jean Bodin 135
Hugo Grotius 138

Thomas Hobbes 141
Denken als Erzeugen 143
Bewegungslehre und genetische Definition 144
Homo homini lupus und der ihm gemäße Staatsvertrag 146
Die Wirkungen auf Mandeville und Adam Smith; Verlust und Fortschritt 149

Giambattista Vico 153

Zeittafel

1885	am 8. Juli in Ludwigshafen geboren
1908	Promotion in Philosophie
1915	Übersiedlung nach Bern. Pazifistisches Engagement
1918	Übersiedlung nach Berlin. Mitarbeit bei der *Frankfurter Zeitung* und der *Vossischen Zeitung* *Geist der Utopie*
1921	*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*
1923	*Durch die Wüste*. Kritische Essays.
1930	*Spuren*
1933	Emigration über Zürich, Paris, Wien nach Prag. Mitarbeit bei der exilierten *Weltbühne*
1935	*Erbschaft dieser Zeit*
1938	Emigration in die USA. Mitbegründung des Aurora Verlags. Mitarbeit an der Zeitschrift *Freies Deutschland*
1946	*Freiheit und Ordnung*. Abriß der Sozialutopien
1949–1957	Ordinarius für Geschichte der Philosophie und Leiter des Philosophischen Instituts der Universität Leipzig
1951	*Subjekt – Objekt*. Erläuterungen zu Hegel
1952	*Avicenna und die Aristotelische Linke*
1953	*Christian Thomasius*. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere
1954	*Das Prinzip Hoffnung*. Band I
1955	*Das Prinzip Hoffnung*. Band II Nationalpreis der DDR
1955	*Differenzierungen im Begriff Fortschritt* Dispensierung von allen akademischen Ämtern
1959	*Das Prinzip Hoffnung*. Band III
1961	Professur für Philosophie an der Universität Tübingen *Naturrecht und menschliche Würde* *Philosophische Grundfragen*. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins
1962	Beginn der 16bändigen Gesamtausgabe *Verfremdungen I*
1963	*Tübinger Einleitung in die Philosophie 1*
1964	*Tübinger Einleitung in die Philosophie 2* *Verfremdungen II*. Geographica Kulturpreis des DGB. Mitglied des PEN-Zentrums der BRD
1965	*Literarische Aufsätze*
1967	Friedenspreis des Deutschen Buchhandels

1968 *Atheismus im Christentum*
1969 *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*
1970 *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*
1972 *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*

Unser Stoff ist ein Morgen, wie die Weltgeschichte ihn noch selten gesehen hat, mit Frische, einer aufsteigenden Klasse, kurz: Renaissance. Das war nicht einfach Wiedergeburt in dem Sinn, daß ein Altes wieder erschienen wäre, etwa die Antike, wie das gewöhnlich gedeutet wird, sondern es war eine Neugeburt von etwas, was noch nie in des Menschen Sinn gekommen war, ein Durchbruch von Gestalten, wie sie noch nie auf der Erde gesehen worden waren. Die tauchten nun auf und vollbrachten ihr Werk, Zeit des Frühlings, Zeit der Wende: eine Gesellschaft wendet sich, und eine neue kommt herauf.

st